شناسایی هویت ملی به منزله عدالت در نظریه روابط بین‌الملل



دکتر محمود مسائلی

شناسایی هویت ملی به‌منزله
عدالت در نظریه روابط بین‌الملل

دکتر محمود مسائلی

نام کتاب:

شناسایی هویت ملی به‌منزله عدالت در نظریه روابط بین‌الملل

نام نویسنده:

دکتر محمود مسائلی

ناشران:

۱. اندیشکده بین‌المللی نظریه های بدیل (با مقام مشورتی نزد شورای اقتصادی و اقتصادی ملل متحد)

Alternative Perspectives and Global Concerns

۲. نشر آفتاب

Aftab Publication

شابک:

Ebook: 978-1-7388283-9-5

تقدیم به استادان و دانشوران میهن‌دوست، به دانشجویان و پژوهشگران، و جوانانی که با امید و شهامتی ستودنی برای رسیدن به آزادی و مردم سالاری می‌کوشند.

تقدیم به پدر و مادرم که روح بلندشان هنوز الهام بخش مفهوم، معنی، و شیوه حیات شرافتمندانه است.

استادان، دانشجویان، و خوانندگان گرامی

این کتاب (درسی) با اهداف انساندوستانه و غیرانتفاعی و فقط از ناحیه ادای دین نسبت به میهن و جامعه دانشگاهی تهیه شده‌است.

به عنوان حق مالکیت معنوی، تنها انتظار این نویسنده از خوانندگان این است که به اندازه توانایی خویش، و به هرطریقی که به مصلحت میدانند، به کودکان نیازمند یاری رسانند.

استفاده از این کتاب نیز با ذکر منبع آزاد است .

فهرست مطالب

پیش‌گفتاری کوتاه

اغلب در مباحث مربوط به مفهوم عدالت بین‌المللی، نظریه‌های موجود مبتنی بر فرضیات لیبرال آن مفهوم را به‌عنوان حقوق برابر توضیح داده و تفسیر کرده‌اند. اسناد حقوقی بین‌الملل نیز با تاکید براین مفهوم امیدآفرین برابری، متابعت کشورها از آن را به‌عنوان معیار سنجش رفتارها در مسیر رسیدن به یک زندگی صلح‌آمیز بین‌المللی همراه با سعادت و پیشرفت در جامعه بین‌المللی فرض کرده‌اند. ایمان به «حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ و ایجاد شرایط لازم برای حفظ عدالت و احترام به الزامات ناشی از عهدنامه‌ها و سایر منابع حقوق بین‌الملل و کمک به پیشرفت اجتماعی و شرایط زندگی بهتر با آزادی بیشتر». منشور ملل متحد مهمترین و ارزشمندترین اسناد حقوقی بین‌الملل است که کشورهای عضو ملل متحد را به احترام و پایبندی به این مفروضات متعهد ساخته است. وظیفه کشورها «توسعه روابط دوستانه در بین ملل بر مبنای احترام به اصل تساوی حقوق و استقلال ملل و انجام سایر اقدامات مقتضی برای تحکیم صلح جهانی» است. آنها موظف هستند «به منظور تضمین حقوق و مزایای ناشی از عضویت، تعهداتی را که به موجب این منشور بر عهده گرفته‌اند، با حسن نیت انجام دهند». اما علی‌رغم این خوش‌بینی ساده‌انگارانه، مفهوم حقوق برابر اعضای جامعه بین‌المللی در عمل نتوانسته است آرمان جهانی صلح‌گرایی، پیشرفت، و سعادتمندی را در عمل و شرایط واقعی زندگی تامین کند.

در همان منشور ملل متحد تضادهای ذاتی دیده می‌شود که به‌عنوان مانعی سخت بر سر راه آرمان جهانی آزادی و برابری برای رسیدن به عدالت عمل می‌کنند. یکی از این موانع که محل بحث در این کتاب واقع شده است، موضوع شناسایی است که با عضویت در ملل متحد بطور خاص، و برقراری تعامل با اعضای جامعه بین‌المللی بطور عام، ملازمه دارد. بطور عام در حقوق بین‌الملل، شناسایی حقوقی شرط لازم برای پیوستن به جامعه بین‌المللی کشورها تلقی شده است. بطور خاص، همان شناسایی شرایط عضویت در جامعه بین‌الملل را تعیین کرده است. اما در عمل، و به دلیل نقایص ماهوی روشنفکری زیربنایی آنها، هیچکدام از این نظام‌های شناسایی نتوانسته‌اند در استقرار حیات بین‌المللی صلح‌آمیز و عادلانه مشارکت داشته باشند. شرایط عضویت در سازمان ملل متحد، بویژه، این نارسایی و نقصان عمده را نشان می‌دهد به این دلیل که در آن شرایط هیچ اشاره‌ای به ضرورت حفاظت از حقوق انسان‌ها و یا ملت‌های دربند نشده است. درحقیقت، به دلیل سلطه مفهوم برابری حاکمیت کشورها در روابط و حقوق بین‌الملل، در عمل همه نظام‌ها و سازوکارهای حقوق بشری و دمکراسی‌خواهی در جهان به حاشیه رانده شده‌اند، در حالیکه هنوز و بدون خستگی انسان‌دوستان برای رسیدن به آستانه آرمانی جامعه‌ای عاری از ظلم و بی عدالتی می‌کوشند.

کتاب حاضر این بحث نوین را به حوزه نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل فرا می‌خواند که شناسایی شایسته با احترام و پذیرش سیاسی و نهادین تفاوت‌های هویتی مردم و ملت‌ها تنها راه بدیلی است که می‌تواند همبستگی و همپرسگی را در روابط اجتماعی و سیاسی، و در روابط بین‌المللی میان کشورها فراخوانده، و از اینطریق راه را برای شکل گیری جهانی عادلانه نیز هموار سازد. این فرضیه و تاملات همراه با آن، که باید مورد راستی آزمایی قرار گیرد، عصاره اصل مباحث این کتاب را فراهم آورده است. مواد اصلی کتاب در سال ۲۰۰۶ و در طول مدتی که دوره فوق‌دکتری «اخلاق و روابط بین‌المللی» را در دانشگاه سنت‌پال می‌گذراندم، یعنی تا سال ۲۰۰۹ تهیه و تدوین شدند. تجربه حاصل از تدریس در حوزه فلسفه سیاسی و همچنین حقوق و روابط بین‌الملل این فرضیات را بیشتر مورد تامل و سپس توسعه قرار داد. بنابراین، و درحقیقت، مطالب کتاب حاضر در سال‌های پیش تدوین شدند که هم اکنون پس از بازخوانی و بازنویسی در اختیار علاقه‌مندان قرار می‌گیرد.

محمود مسائلی

فصل اول

پیش‌درآمدی بر عدم شناسایی به منزله بی‌عدالتی

«ارتش عظیم من در صلح به بابل وارد شد. من به کسی اجازه ندادم که مردم [سومر] و اکد را بترساند». و من «درد را از وجودشان برطرف کردم و آنها را از بندگی رها ساختم. مردوک، پروردگار بزرگ، از اعمال [خوب] من خوشحال است»... «با دوستی حرکت کردیم». «من تصاویر خدایان را که در آنجا [یعنی در بابل] ساکن بودند به مکان‌های اصلی آنها برگرداندم و آنها را در خانه های ابدی قرار دادم. همه ساکنان آنها را جمع کردم و خانه هایشان را به آنها بازگرداندم».

جملات ۲۳ تا ۳۳ از لوح منسوب به کوروش بزرگ

ایمان به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ و ایجاد شرایط لازم برای حفظ عدالت و احترام به الزامات ناشی از عهدنامه‌ها و سایر منابع حقوق بین‌المللی و کمک به پیشرفت اجتماعی و شرایط زندگی بهتر با آزادی بیشتر،...

مقدمه منشور ملل متحد

شناسایی حیثیت ذاتی کلیه اعضای خانواده بشری و حقوق یکسان و انتقال ناپذیر آنان اساس آزادی و عدالت و صلح را در جهان تشکیل می‌دهد...» همه افراد بشر آزاد بدنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق با هم برابرند. همه دارای عقل و وجدان هستند و باید نسبت به یکدیگر با روح برادری رفتار کنند.

اعلامیه جهانی حقوق بشر

طرح موضوع

در سال‌های اخیر، درخواست برای «شناسایی» در سطح فردی و گروهی، به‌ویژه از سوی افرادی که به‌دلیل تفاوت‌های نژادی، جنسیتی، فرهنگی، قومی یا ملی با دیگران متمایز دیده می‌شوند، به‌طور چشمگیری افزایش یافته است. این مفهوم دو جنبه اصلی دارد. نخستین معنا به این نکته اشاره دارد که هر فرد یا گروه نیاز دارد هویت و اصالت خویش توسط دیگران تصدیق و تأیید شود. این تصدیق نه به‌صورت یک‌طرفه، بلکه در قالب گفت‌وگوی متقابل (همپرسه) و در چارچوبی صورت می‌گیرد که هویت‌ها در آن به رسمیت شناخته و تأیید می‌شوند.

از نظر فردی، این فرآیند همپرسه‌ای به ما کمک می‌کند که با اصالت و هویت درونی خود ارتباط برقرار کنیم. به‌عبارت دیگر، این تعاملات به ما این احساس را می‌دهند که انسان‌هایی منحصر به فرد، ارزشمند و خودآگاه هستیم. این احساس هویت و اصالت از طریق یک تعامل آگاهانه و سنجیده با دیگرانی به‌وجود می‌آید که خود نیز در جستجوی اصالت و جایگاه اجتماعی خود هستند. بنابراین، شناسایی در این معنا، یک نیاز اساسی و حیاتی[1] برای دستیابی به درک و تصدیق از «خویشتن» است. همچنین، این هویت‌یابی باید به گونه‌ای پویا و فعال در عرصه عمومی بیان شود و ابراز گردد. برای اینکه یک فرد بتواند به احساس واقعی از «خویشتن» و اصالت خود دست یابد، به تصدیق دیگران و نوعی تعامل اجتماعی نیاز دارد. اگر فردی از آغاز زندگی خود در مکانی دورافتاده و بی‌ارتباط با دیگران قرار داشته باشد، احتمالاً هرگز نمی‌تواند درکی کامل و شفاف از هویت خود پیدا کند، چرا که ادراک هویت در انزوای کامل تنها یک برداشت ذهنی است و ابراز پویا و اجتماعی این هویت تقریباً ناممکن خواهد بود. این فرآیند شناسایی و تأیید دیگران نه تنها به رشد و بلوغ هویت کمک می‌کند، بلکه نیاز به حضور و تأیید اجتماعی را به‌عنوان بخشی از حیات اجتماعی برجسته می‌سازد.

ادراک و یافتن «خویشتن» خویش و احساس پویایی و ارزشمندی ناشی از آن، به‌عنوان یک انسان اصیل و مستقل، در بستر زندگی اجتماعی و از طریق تعامل با دیگران و شناسایی متقابل حاصل می‌شود. شناسایی متقابل، به معنای آن است که ما نیاز داریم هویت و وجودمان توسط دیگران تصدیق و به رسمیت شناخته شود؛ نیازی که از اهمیت بنیادی برخوردار است و از طریق آن هویت و اصالت شخصی ما شکل می‌گیرد و در طول زندگی رشد می‌یابد. بدون برآورده شدن این نیاز، نمی‌توانیم شناخت واقعی و اصیلی از خود به‌عنوان یک انسان به دست آوریم، و در صورت نبود شناسایی متقابل، حتی موجودیت و هویت تاریخی ما نیز به خطر می‌افتد. شناسایی متقابل نه تنها موضوعی ثانوی یا صرفاً وابسته به رفتار محترمانه با دیگران نیست، بلکه نیازی اساسی و بنیادی است. این به معنای تصدیق انسانیت دیگران به همان اندازه‌ای است که برای خود به آن نیاز داریم. در صورتی که این نیاز نادیده گرفته شود، و حقیقت انسانی افراد در پرده‌ی ابهام و انکار قرار گیرد، گویی که هویت و هستی آنها به رسمیت شناخته نشده است. وقتی از شناسایی و احترام به هویت کسانی که از نظر فرهنگ، نژاد، مذهب یا هر ویژگی دیگری با ما متفاوت هستند خودداری می‌کنیم، در واقع آنها را به درجه‌ای پایین‌تر از انسانیت کاهش داده و حق آنها برای برخورداری از حقوق بنیادین انسانی را انکار می‌کنیم. چنین نگاه برتری‌جویانه‌ای نه تنها بدترین شکل تبعیض را تقویت می‌کند، بلکه عامل اصلی و زمینه‌ساز ظلم‌ها، سرکوب‌ها و همه انواع بی‌عدالتی‌هاست. عدم تمایل به شناسایی دیگران، به‌عنوان انسان‌هایی که ممکن است از ما متفاوت باشند، بدترین و اصلی‌ترین ریشه بی‌عدالتی در جامعه است.

در شرایط کنونی که بیداری مردم و گسترش آگاهی‌های جهانی به اوج خود رسیده است، نیاز به شناسایی متقابل از یک ضرورت درونی به یک خواسته اساسی و فراگیر تبدیل شده است و به طرز قابل‌توجهی وارد فضای سیاسی و اجتماعی شده است. بازخوانی عناصر تاریخی و فرهنگی گذشته و جستجوی اصالت‌های ناب هویتی ایرانی، آن‌گونه که در تلاش‌های بسیاری از ایرانیان مشهود است، نشانه‌ای روشن از این نیاز بنیادین برای به رسمیت شناخته شدن و شناسایی متقابل است. ایرانیان در پی آن هستند که جوهر وجودی خود را در تاریخ و به‌ویژه در منش و روش کوروش بزرگ بیابند و آن را به جهانیان معرفی کنند، و تأکید دارند که ایرانِ فرهنگی و تاریخی آنها، با جمهوری اسلامی متفاوت است. این تلاش‌ها گواه این حقیقت‌اند که نیاز به شناخت و تبادل ویژگی‌های هویتی، نیازی حیاتی است که بازتاب آن را در بازسازی هویت فرهنگی و اجتماعی کشور می‌بینیم. پیام محوری این تلاش‌ها و پافشاری بر هویت ایرانی، آن است که شناخت و پذیرش هویت تاریخی و فرهنگی ایران، برای بازسازی هویت جمعی ایرانیان و زنده نگه داشتن آن پس از سال‌ها، لازم است. این نیاز به شناخته شدن، نه‌تنها جنبه فرهنگی و هویتی دارد بلکه از نظر سیاسی و اجتماعی نیز برای ایرانیان میهن‌دوست اهمیت حیاتی دارد، چرا که فقدان شناسایی درست از سوی دیگران، صدمات جدی به روحیه و فرهنگ ملی وارد کرده است. چارلز تیلور، که نظریات او در این زمینه به‌عنوان الگویی برای تفکر در این کتاب مورد استفاده قرار می‌گیرد، معتقد است که عدم شناسایی یا شناسایی نادرست از افراد و جوامع، عمیق‌ترین و ظالمانه‌ترین نوع بی‌عدالتی است. این احساس نیاز به شناسایی درست، گمشده‌ای است که ایرانیان به خاطر اشتباهات تاریخی و حوادث ناملایم آن را به شدت احساس می‌کنند. این احساس، هموطنان نگران ایران را به تلاش برای بازگشت به ریشه‌ها و شناسایی اصالت‌های هویتی‌شان فراخوانده است.

---

[1] A vital need

این معنای شناسایی، ما را به مفهوم کامل‌تری از مفهوم شناسایی هدایت می‌کند. معنای دوم این است که بدون شناسایی ویژگی‌های هویتی و فرهنگی اساسا مفهوم عدالت معنای وجودی خود را از دست می‌دهد. اگر ویژگی‌های هویتی من فردی، و یا گروهی، مورد شناسایی قرار نگیرد، و یا شناسایی مخدوش و عاری از حقیقتی در پیرامون آن بوجود آید، آیا این عدم شناسایی، یا شناسایی بد و غیر حقیقی، به منزل انکار حقیقت انسانی ما نیست؟ اگر امروزه به ناحق چهره ایرانی بعنوان پرخاشگر، متعصب و جزمی گرا، و در عناد با مظاهر فرهنگ مدرن در جوامع آزاد، در نزد برخی از مردمی ترسیم شده است که آگاهی‌های تاریخی لازم درخصوص هویت ایرانی و ایران را ندارند، و اغلب توسط رسانه‌های با اهداف خاصی هم تشدید شده است، آیا این تصویر نادرست بزرگترین ظلم به هویت ملی این مردم و شنیع‌ترین شکل بی‌عدالتی نیست؟ آیا این چهره مخدوش که در شرایط ناگواری به دلیل خطاها و از روی ناآگاهی‌ها شکل گرفته و سپس بر مردم تحمیل شده است، در معنای دیگری بجز زشت‌ترین و بی‌رحمانه ترین بی‌عدالتی نسبت به هویت و فرهنگ ایرانی می‌تواند ارزیابی شود؟ استدلال اصلی در این نگرش این است که عدم تمایل به شناسایی دیگران و ویژگی‌های هویتی آنان بدون شک سخت‌ترین آسیب‌ها را به آنان وارد می‌سازد. اما مهمتر از این آسیب، این است که به دلیل الگوهای نامرئی شناسایی نادرست و غیر حقیقی، ارزش‌های حیاتی فرهنگی و هویتی آن مردمان به محاق رانده شده، و تلاش آنان برای بیان خویشتن خویش و نقش فعال و سازنده در جامعه را با موانع جدی همراه می‌سازد. چه بسیار دردناک و ناعادلانه است که، بعنوان مثال، چهره زیبای انسان دوست ایران را از طریق همسان سازی آن با نظام اسلامی حاکم بر این مرز و بوم مخدوش نموده، و یا ارزش هویتی ایرانی را بعنوان مردمانی گرفتار جمود فکری، متعصب، و عقب مانده ترسیم کرد. این شناسایی نادرست و غیر حقیقی است که بنظرم زشت‌ترین نوع بی‌عدالتی را باعث می‌شود. به همین دلیل شناسایی صحیح و متقابلاً پیش برنده نیاز حیاتی برای تعریف هویت بطور عام، و هویت ایرانی بطور خاص در این بحث می‌باشد. بدون این نگرش هیچ مفهومی از عدالت را نمی‌توان توضیح داد.

هویت ما تا حدودی با شناخت یا عدم شناخت، و اغلب با شناخت نادرست دیگران، شکل می‌گیرد و بنابراین یک فرد یا گروهی از افراد می‌توانند آسیب واقعی، تحریف واقعی را متحمل شوند، اگر مردم یا جامعه پیرامونی آنها تصویری کوته نظرانه، تحقیرآمیز و یا خوارکننده از آنها را بازتاب دهند. عدم شناخت یا شناسایی نادرست می‌تواند آسیب (هویتی) وارد سازد، می‌تواند نوعی از ظلم باشد، (یعنی اینکه) کسی را در حالتی نادرست، تحریف شده و خرده شده محبوس سازد.[۲]

شناسایی در این معنای دوم، یک مفهوم عملیاتی است که مردم را به دلیل احساس کم ارزش شمرده شدن، یا به حاشیه جامعه راندن، بر می‌انگیزد تا برای شناسایی حقیقی خود به میدان تلاشی بی‌امان پای گذارند. همین تلاش و مبارزه برای شناخته شدن سمت وسوی نیاز حیاتی مردم برای یافتن جایگاه اجتماعی و سیاسی خود به سمت عدالت خواهی و عدالت جویی را معطوف می‌سازد. اینگونه تلاش‌ها برای شناخته شدن هویت اصیل خود، ممکن است به عنوان یک ادعای جسورانه دیده شود، اما حقیقت این است که شناخته شدن و سیاست‌های شناسایی باید به عنوان گامی اساسی در مسیر آزاد شدن از الگوهای شناسایی بد و غیر حقیقی، کاهش ارزش هویتی، شیوه‌های نابودسازی فرهنگی یک ملت، و اشکال ناپیدای استثمار فکر و اندیشه و سرکوب مردم تفسیر شود. البته ادبیات موجود فلسفه سیاسی و اجتماعی مربوط به شناسایی رابطه‌های روشنی با مفهوم عدالت را نشان نمی‌دهد. اما با دقتی ژرف در خصوص نیاز حیاتی برای شناخته شدن، رابطه میان شناسایی صحیح با مفهوم عدالت، و عدم تمایل به شناسایی و شناسایی نادرست با بی‌عدالتی را می‌توان توضیح داد. اینگونه استدلال را تیلور مورد تایید قرار می‌دهد:

> اینکه برخی از گروه‌های فمینیستی استدلال می‌کنند که زنان در جوامع مردسالار وادار شده‌اند که تصویری تحقیرآمیز از خود داشته باشند. درواقع، آنها تصویری تحقیرآمیز از خود را درونی کرده‌اند، به طوری که حتی زمانی که برخی از موانع عینی در راه پیشرفت آنها از بین می‌رود، ممکن است نتوانند از فرصت‌های جدید استفاده کنند. و فراتر از این، آنها محکوم به تحمل درد کم ارزش بودن (خود توسط دیگران) هستند. نکته مشابهی در رابطه با سیاهپوستان مطرح شده است: اینکه جامعه سفید پوست برای نسل‌ها تصویری تحقیرآمیز به نمایش گذاشته است که برخی سیاه پوستان نتوانسته‌اند در برابر پذیرش آن مقاومت کنند. دراین دیدگاه، خودکم بینی به یکی از قوی‌ترین ابزارهای سرکوب آنها تبدیل شده است. اولین وظیفه آنها باید رها ساختن خود از این هویت تحمیلی و مخرب باشد.[۳]

با توجه به این مشاهدات و استدلالات، به رسمیت شناختن تفاوت‌های هویتی و فرهنگی، باید بعنوان پایه و اساس یک رویکرد جدید نسبت به مفهوم عدالت تصور شود که در واقع نشان دهنده تفسیر نوین و متفاوتی از مفاهیم گوناگون عدالت است. به رسمیت شناخته شدن و شناسایی متقابل به عنوان عدالت، تمرکز تحقیق را به حیطه‌ای فراتر از موضوع هویت آسیب دیده مردم سرکوب شده و به حاشیه رانده شدگان هدایت می‌کند. مهمتر از همه، همانطور که از نقل قول یاد شده بالا از سوی تیلور مستفاد می‌شود، با تعریف رابطه میان شناسایی و عدالت، می‌توان به این پرسش‌ها پاسخ داد که چگونه مردمانی به دلیل هویت‌های مختلف

---

[2] Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” in *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), p. 223.

[3] Ibid., pp. 225-226.

خود تحت ستم قرار گرفته‌اند، و چگونه اینگونه سیاست‌های عدم شناسایی، و یا شناسایی بد و نادرست، هویت‌های اصیل آنان را آنها را مخدوش ساخته، و از همه ظالمانه‌تر با این عدم شناسایی آن هویت‌ها را سرکوب کرده است. بنابراین، باز همان فرضیه اولیه پای می‌فشارد که عدم تمایل به شناسایی دیگران، و یا شناسایی بد و نادرست، زشت‌ترین و ظالمانه‌ترین شکل بی‌عدالتی را به نمایش می‌گذارد. هیچ نوع مفهومی از عدالت بدون شناسایی ویژگی‌های هویتی و فرهنگی مردم و ملت‌ها نمی‌تواند معنی و مفهوم داشته باشد.

بنابراین، تعجب آور نیست که ببینیم در طول دهه‌های اخیر، و به دنبال فضای باز سیاسی که با پایان یافتن نظام دو قطبی در سال ۱۹۹۰ برای بیان هویت‌ها ایجاد شد، علاقه فزاینده‌ای در مطالعات فلسفه اجتماعی و سیاسی برای تحلیل اهمیت شناسایی برابری هویت‌های متفاوت نیز برانگیخته شده است. در این برانگیختگی، اشتیاقی روزافزون از سوی مردمانی آشکار شده است که برای ادراک اهمیت شناسایی در پایان بخشیدن به رنج‌های تاریخی خود، تحقیر شدن‌ها، سرکوب، و تلاش برای یافتن خویشتن خویش تلاش می‌کنند. در حقیقت، به شناسایی به عنوان پیش نیازی حیاتی برای شکل‌گیری هویت، و به نوبه خود تضمینی برای مفهوم عدالت، به تقاضای مستمر و مداوم کسانی تبدیل شده است که صدایشان شنیده نشده، و درحقیقت، هویت و حقوق ذاتی آنان برای بیان خویش انکار می‌شود. به عبارت دیگر، اهمیت شناسایی بعنوان پیش‌زمینه‌ای برای عدالت بیانگر این حقیقت است که نادیده انگاشتن ارزش‌های هویتی و فرهنگی دیگران، تبعیض و طرد اجتماعی آنان نه تنها بر شرایط و موضوعات رفاه مادی و بهزیستی تاثیرگذار است، بلکه عزت نفس و اعتماد به خویش را نیز به اضمحلال می‌کشاند. در نتیجه، مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن، با خود اهدافی به مراتب فراگیر از رفاه و موضوعات مادی مربوط به زندگی است، و از اینروی شناسایی بیشتر شامل نحوه شنیده شدن، به حساب آمدن، فرصت برای مشارکت اجتماعی و سیاسی، و رفتار برابر با همه آنهایی است که تحقیر و صدایشان خاموش شده است.

مهم ترین موضوع در رابطه با علاقه روزافزون به اهمیت شناسایی، ظهور هویت و جنبش‌های اجتماعی است که با توسعه روند جهانی‌شدن و به ویژه گسترش ارتباطات و رسانه‌های جمعی، برای بیان خویش تسهیل و تسریع می‌شوند. این جنبش‌ها در تلاش برای به رسمیت شناخته شدن هویت‌های متمایز خود مانند تفاوت‌های طبقاتی، مذهبی، جنسی، و یا ملی در برابر الگوهای رایج حقوق شهروندی که چشم بر روی متفاوت‌ها و فراموش‌شدگان می‌بندد، به نیروهای قابل توجه تغییر در جوامع چند فرهنگی تبدیل شده‌اند. به همین سان، در حیطه جهانی نیز ملت‌هایی که در فراز و نشیب‌های تاریخی آسیب‌ها و زخم‌های هویتی و فرهنگی را تجربه کرده‌اند، فرصت مناسبی را به دست آورده‌اند تا با بازخوانی عناصر اصیل هویتی خویش، راهی نوین را برای بیان خود باز گشایند. ملی‌گرایی ایرانی از نمونه‌های روشنی از این چشم‌اندازهای نوینی است که می‌کوشد عناصر تاریخی خود را به صحنه حیات امروزین فراخوانده و در مقابله با ستایشگران اصلاحات اسلامی و همراهان و متحدان آنها، به هم میهنان خود دلبستگی به هویت ملی و ویژه ایرانی را یادآوری نماید.

سرعت و وسعت جهانی و رو به رشد و چشمگیر تلاش برای به رسمیت شناخته شدن توسط جنبش‌های هویتی و ملی، پرسش‌های مهمی را در مورد عناصر تشکیل دهنده هویت، روابط اجتماعی، و ساختار زندگی اجتماعی (و اخلاقی) مطرح می‌سازد: بر چه پایه و بنیاد فکری تقاضای روزافزون برای سیاست‌های شناسایی پایه گذاری می‌شود؟ چگونه ممکن است که مشخصه و ویژگی افراد و گروه‌های متمایز هویتی و فرهنگی را به رسمیت شناخت، در حالی که جهانشمول بودن برابری‌های فردگرایانه را نیز تصدیق کرد؟ آیا به رسمیت شناختن تفاوت‌های هویتی با ضرورت به رسمیت شناختن جهانشمول برابری ارزش و کرامت افراد در تضاد نیست؟ آیا هیچ گزینه دیگری برای این دو شناخت اساسا متفاوت وجود دارد که بگونه‌ای منسجم با یکدیگر هماهنگ نیز باشند؟ وقتی استدلال می‌کنیم که هویت‌های متفاوت باید به رسمیت شناخته شوند، چه منظور و مقصودی در این استدلال وجود دارد؟ چه چیزی مشخص کننده تفاوت‌های هویت فردی و گروهی است و چه معیارهایی می‌تواند برای شناسایی چنین تمایزی استفاده شود؟ چگونه و تا چه حد باید تفاوت پذیری در جوامع مدرنی که بر پایه و مبنای حقوق فردگرایانه تشکیل شده‌اند، به رسمیت شناخته شود؟ چگونه می‌توان هویت‌های مختلف را به صورت اجتماعی و سیاسی به همگرایی فراخواند بدون اینکه از ویژگی‌های خاص خود جدا شوند؟ چه عواقبی ممکن است سیاست‌های شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی برای انسجام اجتماعی و همبستگی ایجاد کنند؟ در حالی که شناسایی شرطی ضروری برای شکل گیری روابط اجتماعی عادلانه محسوب می‌شود، چگونه ممکن است که ویژگی‌های دیگران را بدون تضاد با یکدیگر در هماهنگی و همگرایی درآورد؟ آیا چنین سیاست‌هایی ناقض اصل ارزش برابر همه مردم بدون هیچگونه تبعیضی نیست؟

این پرسش ها باید مورد تحلیل قرار گیرند تا براساس آن بتوان توضیحات مناسبی برای تحولات ژرف در حال وقوع زندگی معاصر به دست آورند. در واقع، تجزیه و تحلیل پرسش‌ها پیرامون موضوع شناسایی، پنجره‌ای را برای درک جنبه‌های سیاسی و هنجاری تازه پدیدار شده زندگی معاصر باز می‌کند تا مردم را توانمند سازد درباره چیستی و چرایی هویت خود و جایگاهی که در جامعه دارند عمیقتر اندیشه کنند. به همین دلیل، پرسش‌ها باید به نوعی فلسفی سازی شوند، زیرا آنها در تقاطع شکل گیری هویت و تلاشی بی‌امان برای شناسایی آن و همچنین به رسمیت شناختن برابری تفاوت‌های هویتی به عنوان پیش درآمدی برای عدالت مطرح می‌شوند. چنین فلسفی سازی برای توضیح مجموعه‌ای از اصولی که شیوه‌های اجتماعی و نهادهای را توضیح می‌دهند و به نوبه خود، توسط این شیوه‌ها آگاه می شوند، مورد نیاز است. فلسفی سازی، به طور خاص برای هدف این کتاب، زیربنای مهندسی

اجتماعی و سیاسی در برخورد با خواسته‌های دیگرانی است که بعنوان متفاوت فرض شده، و اغلب به حاشیه رانده شده و یا طرد شده‌اند، و بنابراین برای تایید و شناسایی هویت و ویژگی‌های فرهنگی، و همچنین جایگاه اجتماعی خود تلاش می‌کنند. بنابراین، این نیاز فوری بوجود می‌آید که اینگونه تفاوت‌های هویتی از چه منابعی سرچشمه می‌گیرند تا مشخص شود که چگونه باید بگونه‌ای که با نیازهای حوزه عمومی تناقض نداشته باشند، مورد توجه قرار گرفته و به حساب آورده شوند. به عبارت دیگر، اگر بخواهیم به تقاضای شناسایی اینگونه هویت‌های متفاوت پاسخ دهیم، ابتدا باید مشتقات تمایز پذیری را بررسی کنیم تا ببینیم اساسا چه عواملی در شکل گیری آنها نقش داشته‌اند که «آنها»ی متفاوت فرض شده را از «ما»ی مسلط بر روابط اجتماعی و جایگاه‌ها، و «ما» را از «آنها» متمایز ساخته است. از دیدگاه فلسفی، چنین کنکاش‌ها و اولویت‌هایی همچنین به بازتاب عمیق‌تری در مورد ضرورت شناسایی به عنوان یکی از منابع مهم شکل گیری «ارتباطات اجتماعی» در جوامع چند فرهنگی و چند قومی نیز اشاره دارد. یعنی این که استدلال کنیم که شناسایی نه تنها اساسی ترین معیار در یافتن خویشتن خویش است، بلکه ایده اساسی نیز در پشت این بررسی قراردارد که چگونه مردم نه بخاطر مشابهت‌ها و همسانی‌ها، بلکه به دلیل تفاوت‌های هویتی و فرهنگی که دارند بافت اجتماعی سالمی را شکل می‌بخشند. از طریق اینگونه تفاوت‌هاست آنها با یکدیگر تعامل برقرار می‌کنند تا یکدیگر را بشناسند و از یکدیگر یاد بگیرند که چگونه می‌توانند زندگی اجتماعی دربرگیرنده‌ای را برای یکدیگر فراهم کنند.

همانطور که پیشتر توضیح داده شد، ظهور چشم‌اندازهای نوین در گستره‌های جهانی و تقاضای رو به رشد برای شناسایی هویت‌های متفاوت با دگرگونی‌های بنیادین و تحولات اجتماعی-سیاسی حاصل از آن که توسط روند جهانی‌شدن تسهیل شده‌اند، ارتباط مستقیم دارد. یکی از جدی‌ترین و مرتبط ترین موضوعات در شرایط جهانی‌شدن ، ظهور و شتاب پیدا کردن جنبش‌های هویتی و فرهنگی است که نظریه پردازان شناسایی برای توضیح آنها، هرکدام بنا بر سنت فلسفی که دنبال می‌کنند، نگرش خاص خود را ارائه کرده‌اند.[4] در واقع، با اضمحلال و فروپاشی عصر ایدئولوژی‌های سیاسی رقیب لیبرالیسم اقتصادی و کمونیسم سوسیالیستی در طول جنگ سرد، که هر یک از آنها یک دیدگاه محدود و اغلب انحصاری و منحصر به فردی از خود را به نمایش می‌گذاشتند، فضای سیاسی و اجتماعی جدیدی را فراهم کرد که در آن پرسش‌های هویتی و چرایی آنها بیشتر برجسته بیشتر قابل مشاهده شوند. این پرسش‌ها، به نوبه خود چالش‌ها و تهدیدهای اجتناب ناپذیری را بدر برابر روایت فلسفی خویشتن خویش و شکل گیری سنتی هویت اجتماعی قرار داد. در نتیجه، نیازی عاجل برای بازتعریف چنین روایتی احساس می‌شود، اما به شیوه‌ای جدیدتر و با هدف مناسب‌ترین و موثرترین دیدگاهی که قادر باشد الزامات عصر جدید را نیز در بر گیرد.[5]

کتاب حاضر این مفاهیم و نظریه‌ها را در کانون توجه قرار می‌دهد. بنابراین، به اصول هنجاری و اخلاقی ناظر بر ضرورت شناسایی برابری تفاوت‌های فرهنگی و هویتی در روابط و حقوق بین‌الملل می‌پردازد تا نشان دهد که گفتمان جهان‌شمول حقوق بشر هنگامی می‌تواند راه خود را به گونه‌ای موثر در واقعیت‌های جهان سیاست باز کند که بتواند بر موضوع غامض و پیچیده عدم شناسایی کسانی را که به اشکال مختلف زیر عنوان «دیگری» و «فروتر» و «پست‌تر» از نظر هویتی و فرهنگی تصور می‌شوند، غلبه کند. موضوع ضرورت شناسایی برابری تفاوت‌ها به عنوان شرط پذیرش مشروعیت گفتمان حقوق بشر در نزد مردم به مراتب حساس و حیاتی و غیرقابل اجتناب است، و فقط از این زاویه دید است که حقوق بشر می‌تواند در نزد جهانیان آرمانی بشارت دهنده با توانایی تحقق آمال و آرزوهای دیرین بشری به حساب آید. در اینجا مفهوم شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی به این دلیل استفاده می‌شود تا موضوعی اساسی‌تر از استفاده متعارف و حقوقی مفهوم شناسایی کشورها در روابط و حقوق بین‌الملل را توضیح دهد. درحقیقت، شناسایی ارزش برابر هویت‌ها و فرهنگ‌ها پیشنهاد می‌شود تا بتواند تصدیق و شناسایی معنادار همه صداهایی باشد که نادیده گرفته شده، سرکوب شده، و همچنان سرکوب می‌شوند، به حاشیه رانده می‌شوند، و اساسا نمی‌توانند ویژگی‌های هویتی خود را بیان نمایند. بنابراین، مفهوم شناسایی در حقوق بین‌الملل و رویه‌ها در نظریه «شناسایی ایجادی و یا تاسیسی»[6] کشور که در اثر آن حقوق و تعهدات بین‌المللی بر عهده آنها محول می‌شود، متفاوت است. شناسایی در معنایی که در این کتاب استفاده می‌شود همچنین با نظریه «شناسایی اعلامی»[7] که فارغ از تصدیق دیگران موجودیت یک کشور را تامین می‌کند، متفاوت است. در شناسایی اعلامی امر به رسمیت شناختن، با دیدگاه واقع گرایانه مطابقت دارد، زیرا اعمال فعال اقتدار دولت متصدی امور یک کشور بر یک قلمرو معین بستگی دارد. در شناسایی تاسیسی و یا ایجادی و از منظر تفسیری لیبرال، امر شناسایی نه فقط بر توانایی کشور در کنترل فعالیت‌های درون مرزهای ملی بستگی دارد، بلکه توانایی نمایش این اقتدار در خارج

---

[4] Charles Taylor's *Politics of Recognition* was published in 1995; Axel Honneth's Struggle *for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* in 1995; Nancy Fraser's *from Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age* in 1998; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference* in 1990; Iris Marion Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy, and Policy* in 1997; Paul Ricoeur's *Oneself as Another* in 1992; Judith Butler's *Gender Trouble* in 1990; and her *Excitable Speech: A Politics of the Performative* in 1997; and William Connolly's *Identity/Difference* in 1991.

[5] Charles Taylor, "Living with Difference," in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen and Milton C. Regan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998).

[6] Constitutive theory of recognition.

[7] Declaratory theory of recognition

از مرزهای ملی در چارچوب‌های همکارانه نیز به حساب آورده می‌شود. درواقع، نظریه شناسایی ایجادی توانایی کشور برای مقابله مؤثر با مشکلات و موضوعات بین‌المللی از طریق همکاری با دیگر کشورها و همچنین سازمان‌های بین‌المللی را در نظر می‌گیرد. به هرحال، در هر دو شکل شناسایی، امر شناسایی موضوع محاسبه سود از طریق ملاحظات حقوقی است، زیرا هر دو دیدگاه، موجودیت کشور و رفتارهای آنرا برحسب اصل حاکمیت در نظر می‌گیرند.

اینگونه ملاحظات فرصتی را فراهم می آورد تا فراتر از تنگنای‌های نظریه‌های رایج روابط بین‌الملل، اعم از واقعگرایانه و یا لیبرال، در مورد شناسایی بازیگران بین‌المللی، این نگرش متفاوت دنبال شود که شناسایی حقیقی و موثر استعداد پایان بخشیدن به بسیاری از سیاست‌های انحصارگرایانه و حذفی را دارد. شناسایی مورد توجه در این نوشتار در صدد یافتن پاسخی به این پرسش است که چگونه می توان هویت و مطالبات کسانی را که توسط گفتمان‌های مسلط به درستی شناسایی نشده، و در نتیجه از گفتمان زندگی بین‌المللی کنار گذاشته شده‌اند، تصدیق و ابرام کرده و آنها را در معادلات به حساب آورد. در این نگرش، شناسایی فقط یک چارچوب صرف حقوقی بین‌الملل نیست که با واقعیت فاصله‌ها داشته باشد، بلکه تصدیق هویت نهادینی است که مشارکت فعال همه ملت‌ها و کشورها را در شرایط برابر با سایر بازیگران بین‌المللی تسهیل می‌کند. اهمیت موضوع در این است که هرچند در رویه‌های حقوقی بین‌الملل کشورهای دارای نظام‌های اجتماعی و قانونی مختلف، اعم از دمکراتیک و یا استبدادی، ممکن است به لحاظ حقوقی مورد شناسایی قرار گیرند، اما آنچه در روابط بین‌الملل مورد بی‌توجهی قرار می‌گیرد احساس معنادار عضویت در جامعه بین‌المللی است. به عبارت دیگر، صرف شناسایی و حضور در جمع بازیکنان بازیکنان روابط بین‌الملل به این معنا نیست که یک کشور عضو به درستی می‌تواند نقشی فعال در این جامعه داشته باشد، زیرا مفهوم «مای بین‌المللی» اغلب در برگیرنده باشگاه کشورهای قدرتمند است که اراده و دیدگاه خود را به دیگران تحمیل می‌کنند. به همین دلیل، رویه‌های کنونی شناسایی، در بهترین شرایط ممکن، همچنان به اراده حاکمیتی کشورهای قدرتمندتر که در عمل نقش‌ها را در روابط بین‌الملل را تعیین می‌کنند، وابسته و منوط می‌باشد.

با نگاهی به رویه‌های موجود شناسایی از زاویه‌ای دیگر، می‌توان استدلال کرد که این رویه‌های شناسایی مورد عمل در دنیای امروز، درواقع منعکس کننده «سیاسی ساختن شیوه‌های فعلیت بخشی کشور»[8] برای انواع و درجات محاسبه سود و زیان تبدیل شده است. براین اساس، در دنیای واقعی، نظام بین‌الملل کنونی با ساختار دوگانه سلطه/تسلیم - حاکمیت/اطاعت – که الگویی سلسله مراتبی ناعادلانه تعریف می‌شود که در آن شناسایی به این ساختارهای مسلط سلطه طلبی مشروعیت حقوقی و هنجاری می‌دهد. در این مدل، کشورها بسته به توانایی و تمایل آنها در پاسخگویی به الزامات نظام بین‌المللی کنونی، به درجات سیاسی مختلفی مورد شناسایی قرار می‌گیرند. اعضای اصلی این جهان از یکسو شامل کشورهای شمال به همراه شرکای مورد اعتماد و متحدان آنها مانند عربستان سعودی، مصر و اردن، و از دیگر سو رقبای کشورهای شمال مانند چین و روسیه و متحدان آنها مانند هند و برزیل، و طیف گسترده‌ای از کشورهای شکننده مانند افغانستان، هائیتی و هندوراس می‌باشند. درکنار این ساختار سلسله مراتبی کشورهای به اصطلاح قانون شکن[9]، مانند کره شمالی، سوریه، لیبی، و کامبوج، و ایران امروز قرار می‌گیرند که هرچند به حاشیه رانده شده‌اند. اغلب این قبیل کشورها نظم معطوف به غرب را به چالش کشیده‌اند، اما درواقع با انکار مفاهیم دمکراسی خواهی و گفتمان حقوق بشر، می‌کوشند قطب مورد نظر خود را بوجود آورده و از اتحاد با روسیه و چینی هم هیچ واهمه‌ای ندارند.

ناتوانی رویه کنونی شناسایی در تسهیل مشارکت مؤثر بازیگران جامعه جهانی در فرآیندی عادلانه در تامین نیازهای همه اعضا، این پرسش را مطرح می‌سازد که چگونه نگرش بدیلی برای شناسایی ممکن است راه را برای ساختار بخشیدن به جهانی در برگیرنده‌تر هموار سازد که در آن مفهوم «ما»ی بین‌المللی[10] به درستی شامل همه اعضای جامعه بین‌المللی در وضعیتی کمتر معطوف به سلسله مراتب قدرت باشد. باید تامل کرد که چگونه شناسایی بدیل می‌تواند شرایط عضویت واقعی در جامعه بین‌المللی را فراتر از عضویت صوری تامین کند تا مشارکت بیشتر و فعال‌تر اعضا در جهان مطلوب دربرگیرنده را با خود به دنبال بیاورد. یک چنین نظم بین‌المللی مبتنی بر شناسایی موثر اعضای آن می‌تواند نظریه عدالت واقعی و عینی را به ویژگی‌های مطلوب جامعه بین‌المللی اضافه کند.

شناسایی بدیل و با معنایی که در این نوشتار مورد توجه قرار می‌گیرد، با خود ویژگی‌های نوعی نگرش هنجاری و اخلاقی را نیز توضیح می‌دهد که شناسایی حقیقی و درست اعضای جامعه بین‌المللی را بعنوان تعهد و وظیفه الزام آور برای همه کشورها، بویژه کشورهای برتری که دست بالا را در نظام جهانی دارند، را در مرکز مطالبه خود قرار داده و اجرای آنرا شرطی حیاتی برای شناسایی برابری و حقوق مشارکتی همه اعضای جامعه «مای»ی بین‌المللی در بیان گفتمانی عادلانه‌تر از جهان درنظر می‌گیرد. این یک «وظیفه کامل»[11] و اجتناب ناپذیر برای همه اعضای جامعه بین‌المللی است زیرا از «عقلانیتی مطلق»[12] و

---

[8] Politicization of the manners of state's actualization.
[9] Outlaw states – Rouge states
[10] International we as expressed in the UN Charter "We people of the United Nations….".
[11] Perfect duty
[12] Categorical reason

بایستنی قاطع برای تامین برابری همه اعضای بین‌المللی ناشی می‌شود که در بسیاری از اسناد حقوقی مورد توافق جهانی شامل منشور ملل متحد بیان شده است. «...ایمان خود به حقوق اساسی بشر و به حیثیت و ارزش شخصیت انسانی و به تساوی حقوق مرد و زن و همچنین بین ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ و ایجاد شرایط لازم برای حفظ عدالت...» منشور تصدیق برابری همه ملت‌ها اعم از کوچک و بزرگ را شرط لازم و ضروری برای رسیدن به عدالت در جامعه بین‌المللی در نظر می‌گیرد. این وظیفه خصیصه‌ای کامل یا مطلق دارد زیرا تحت هیچ شرایطی نباید نسبت به آن اهمال صورت گیرد. مطلق بودن وظیفه یاد شده برای تصدیق (شناسایی) برابری همه ملت‌ها سه تعهد را برعهده کشورها، به ویژه کشورهای لیبرال قرار می‌دهد. اول، آنها باید از خود محوری و هرگونه عدم تمایل برای شناسایی برابری و حقوق مشارکتی ملت‌های دیگر در جامعه بین‌المللی اجتناب کنند. دوم، آنها باید ارزش‌های دموکراتیک و قوانین برابری مشارکتی را در جهان به پیش ببرند. سوم، آنها از نقطه نظر هنجاری و اخلاقی متعهد می‌باشند تا ملت‌های دیگر، خواه مسلط و خواه تابع، را آگاه سازند و تشویق کنند تا اهمیت حیاتی شناسایی برابری همه اعضای جهان کنونی را درک کنند. این «وظیفه کامل»، ویژگی مشخص شناسایی برابری تفاوت‌ها در عمل و در تصمیمات سیاسی همه کشورهاست، و بنابراین با شناسایی صوری حقوقی کنونی فاصله زیادی دارد.

شایان ذکر است که به عنوان شرایط اساسی عضویت در دنیایی که در آن زندگی ملت‌های مختلف به دلیل انقلاب اطلاعاتی و ارتباطات جهان گستر با ابعاد فرهنگی یکدیگر همراه شده است، شناسایی برابری‌ها در درجه اول یک مفهوم اخلاقی تبدیل می‌شود، زیرا از طریق این شناسایی است که مفهوم ملیت/کشور بودن شکل می‌گیرد، آگاهی‌ها نسبت به حقوق و تعهدات در مسیر صحیحی هدایت می‌شود، و حوزه عمومی جامعه بین‌المللی با مشارکت ملت‌ها و کشورهای مختلف تسهیل می‌شود.[13] بنابراین، عدم تمایل برای شناسایی و یا شناسایی نادرست، آسیب می‌رساند و اشکال زندگی را تحریف می‌کند، و در نهایت راه را برای محرومیت ساختن دیگران و سرکوب آنها هموار می‌کند. در اینجا است که ضرورتا باید یکبار دیگر بر اهمیت حیاتی شناسایی برابری‌های هویتی، فرهنگی، و ملی به عنوان پیش نیازی برای تامین عدالت تاکید کرده و استدلال کرد که تمایل داشتن و اراده سیاسی برای شناسایی متقابل، به منزه بازتابی از اعتقاد به ارزش برابر همه اعضای جامعه بین‌المللی است، در حالی که عدم تمایل به شناسایی متقابل منجر به نابرابری و بی‌عدالتی خواهد شد.

نتیجه این است که تمایل به شناسایی ارزش برابر دیگران، منبع مناسبی از رویکردی جایگزین برای مفهوم عدالت خواهد بود. سیاست‌های شناسایی به‌عنوان عدالت از نقطه نظر معنایی و مفهومی با عدالت به معنی باز توزیع تفاوت‌های اساسی دارد. بلکه همانطور که در فصل چهارم بحث خواهد شد، شناسایی به منزله عدالت بیشتر بر از میان برداشتن علل تحقیر دیگران، بی‌ارزش تلقی کردن آنان، بی‌احترامی، و محروم سازی آنها تاکید می‌کند. به همین دلیل، به شناسایی به‌عنوان عدالت به دنبال فراهم کردن شرایطی عادلانه برای مشارکت برابر در حوزه عمومی – اعم از داخلی یا بین‌المللی - است. به همین دلیل، پیشنهاد می‌شود که عدم تمایل برای شناسایی ارزش برابر دیگران، و یا شناسایی نادرست و غیر حقیقی آنها، یکی از مهم‌ترین عوامل بروز شکاف‌های اجتماعی، چندپارگی‌های سیاسی، و اختلافات و درگیری‌ها است. وجود بی‌عدالتی ریشه در عدم تمایل به شناسایی دیگران، و یا شناسایی نادرست دارد، و همین دلیل است که نابرابری‌ها که منبع عمدی تعارضات می‌باشد بعنوان امری طبیعی پذیرفته است. درنتیجه، استدلال می‌شود که دلایل بی‌عدالتی و درگیری‌های حاصل از آنرا نمی‌توان صرفاً به خصلت قدرت طلبی کشورها یا یک قوه مرکزی بین‌المللی کنترل رفتار کشورها محدود کرد، بلکه در درجه اول بی‌عدالتی در عدم تمایل کشورهای قدرتمندتر به شناسایی ارزش برابر کشورهای مختلف آنرا جستجو کرد. به عبارت دیگر، علل بی‌عدالتی و درگیری‌ها را باید در دوراهی شناسایی/عدم شناسایی یافت، و در نتیجه ، مفهوم قدرت در روابط بین‌الملل را مورد بازاندیشی قرار داد.

شرایط جهانی‌شدن به معنای فرآیند فزاینده ارتباط و تعامل میان جوامع، کشورها و فرهنگ‌ها است. در این زمینه، «حوزه عمومی» به فضایی اطلاق می‌شود که در آن گفت‌وگوها، تبادل اطلاعات و ایجاد شناخت متقابل میان مردم و ملت‌ها امکان‌پذیر است. در دوران جهانی‌شدن، این حوزه عمومی گسترده‌تر و دسترسی به آن تسهیل شده است، به طوری که اکنون مردم از ملت‌های مختلف می‌توانند شناخت بهتری از ویژگی‌ها و هویت‌های فرهنگی یکدیگر پیدا کنند. به عبارت دیگر، فرآیند جهانی‌شدن زمینه‌ساز فرصت‌هایی است که در آن ملت‌ها می‌توانند تفاوت‌های فرهنگی خود را به شکلی موثرتر به دیگران بشناسانند و در نتیجه، نسبت به هویت‌های یکدیگر آگاهی بیشتری پیدا کنند. در کنار گسترش این حوزه عمومی، جهانی‌شدن فرصتی برای برگزاری گفت‌وگوهای بین‌فرهنگی و میان‌مللی فراهم می‌آورد. این گفت‌وگوها به کشورهای مختلف این امکان را می‌دهند که نه تنها تفاوت‌های فرهنگی

---

[13] I use the nationhood/statehood to stress a notion of the state which is defined in relation to people who have been hold together and formed a kind of political community. It is a kind of state-in-relation-to-people. Therefore, I eschew reference to any conception of the autonomy of state abstracted from people's sovereignty – political community - to express democratic ways of the formation of the statehood. Democratic ways of the formation of the statehood being either David Hold's communities of fate, or John Rawls' overlapping consensus, Jurgen Habermas' communicative approach, or Charles Taylor's dialogical model connote the importance of people beyond the mere mechanical – and mostly Hobbesian – state's actualization.

خود را به رسمیت بشناسند، بلکه برای شناسایی یکدیگر به‌طور مؤثرتر و برابرتر تلاش کنند. این فرآیند می‌تواند به شکل‌گیری روابط صلح‌آمیزتر و همزیستی مسالمت‌آمیز بین ملت‌ها منجر شود.

افزون براین، یکی دیگر از ویژگی‌های بسیار مهم جهانی‌شدن این است که در عین حال که روابط و تعاملات جهانی را تسهیل می‌کند، فرصت‌هایی را برای نیروهایی که به نوعی از حاشیه رانده شده‌اند فراهم می‌آورد. این نیروها می‌توانند از فضای جهانی‌شده استفاده کرده و خود را از حاشیه‌های جامعه جهانی به خط مقدم بیاورند. این نیروها می‌توانند شامل اقلیت‌ها، گروه‌های فرهنگی، قومی یا دینی باشند که پیش از این قادر به مطرح کردن خود در عرصه جهانی نبوده‌اند. این فرصتی که برای نیروهای حاشیه‌ای فراهم شده است، به آن‌ها این امکان را می‌دهد که برای برابری هویت و ارزش‌های فرهنگی خود مبارزه کنند. به طور خاص، در جهانی‌شدن، این گروه‌ها می‌توانند در سطح جهانی صدای خود را به گوش دیگران برسانند و برای به رسمیت شناخته شدن هویت‌های خود تلاش کنند. این تلاش‌ها ممکن است به شکل جنبش‌های اجتماعی، اعتراضات یا فرآیندهای دیپلماتیک و فرهنگی ظاهر شوند که هدف آنها ایجاد شفافیت درخصوص هویت‌ها و ارزش‌های فرهنگی نادیده گرفته‌شده یا به حاشیه رانده‌شده است.

به طور کلی، جهانی‌شدن این فرصت را برای جوامع مختلف فراهم می‌کند تا در سطح جهانی به یکدیگر نزدیک‌تر شوند و از این طریق، فرآیندهای شناسایی متقابل و گفتگوهای فرهنگی به شکلی عمیق‌تر و برابرتر دنبال شوند. این امر به‌ویژه به گروه‌هایی که پیش از این از صحنه جهانی کنار گذاشته شده‌اند این امکان را می‌دهد که در مقابل دیگران برای حفظ و ارتقاء هویت و فرهنگ خود مبارزه کنند.

همچنین فرآیند جهانی سازی با کاهش ارزش هنجاری مرزهای اندیشه، محدودیت‌های تحمیلی رابطه میان جهانی-محلی را به حداقل رسانده است. فرآیند جهانی‌شدن این واقعیت را نشان می‌دهد که نظام بین‌المللی به شکلی بنیادن در حال دگرگونی است بگونه‌ای که «جهانی» و «محلی» در تعاملی متقابل قرار گرفته‌اند. درنتیجه، فرصت‌هایی برای بازتعریف و شکل‌دهی مجدد جهان، ساختارها و قوانین آن، و پیامدهای سیاسی حاصل از آن فراهم کرده است. یکی از مهمترین و مربوطترین این پیامدها، تضعیف نظام اروپایی کشورهای مستقل، موسوم به نظام وستفالیایی، است که در ماهیت کلاسیک خود به حاشیه راندن و حتی حذف سایرینی که در محدوده ساختارها و قواعد اروپایی-محور حقوق بین‌الملل قرار نمی‌گرفتند، اصرار می‌کردند. همانطور که آنتونی گیدنز استدلال می‌کند، در شرایط جهانی که در آن «اطلاعات و تصاویر به طور معمول در سراسر جهان منتقل می‌شوند، همه ما بطور دائم با دیگرانی در تماس هستیم که متفاوت از خودمان فکر می‌کنند و زندگی متفاوتی دارند».[۱۴] صداهای جدید اغلب از بخش‌هایی از جهان شنیده می‌شود که بر تقاضای فوری برای بازتعریف «ما»ی بین‌المللی فشار می‌آورند. در این شرایط عمیقاً پیچیده، استدلالی که باید مورد توجه قرار گیرد این است که نظریه‌ها و اشکال سنتی شناسایی در ادراک شرایط جهانی‌شدن تحولات و پیامدهای آن ناکام بوده‌اند. آنچه مورد نیاز است، نگرش جدیدی از شناسایی است که به تقاضاهای نوظهور برای عضویت مؤثر در «ما»ی بین‌المللی اصرا می‌ورزند. نظریه شناسایی مورد نظر این استعداد را دارد تا جهان زندگی معاصر را در حالتی متعادل نگه دارد و در نتیجه از «اشکال بنیادشکن از خود بیگانگی جهانی (گریز از مرکز یا مرکزگرا) جلوگیری کند.[۱۵]

پرسش‌های بنیادین و بیان فرضیه

پیشتر یادآوری شد که شناسایی مفهومی است که با مفهوم هویت و چگونگی شکل گیری آن ملازمه دارد. تقاضای روزافزون برای شناسایی، اصولاً عامل تعیین کننده در دستیابی به احساس خویشتن بودن و اصالت‌های آن و همچنین شکل گیری هویت‌های متفاوت است و عمدتاً فرضیاتی قانع کننده در مورد ارزش برابر تفاوت‌های هویتی بعنوان پیش شرط ضمنی مفهوم عدالت را نیز به همراه دارد. در خواستگاه‌های اخلاقی خویشتن مدرن،[۱۶] تیلور تحلیل عمیقی از مفهوم و منابع شکل گیری خویشتن مدرن را در اختیار خوانندگانش قرار می‌دهد که از طریق دغدغه‌های اخلاقی عمیقی درباره تفاوت‌های هویتی و الزامات اجتماعی آن درک می‌شود. منظور او از خویشتن مدرن ظهور انسانی با ظرفیت اخلاقی است که احساس خویشتن خویش را از طریق ارتباط با امر خوب و خیر اجتماعی هم پیوند و جدایی ناپذیر می‌داند. «من تصاویری از ارتباط با امر خوب، و یا اینکه چگونه در رابطه‌ای با خیر، بعنوان یک مفهوم عمومی، قرار داریم، را استفاده می‌کنم که این تفاوت‌ها را در برگرفته است... من پیشنهاد می‌کنم که این آرمان‌های متنوع را بعنوان شکل‌هایی از اشتیاقی برای زندگی بدانیم...و باید به درستی در رابطه با مر خوب و خیر

---

[14] Anthony Giddens, *Runaway World* (New York: Routledge, 2000), pp. 4-5.

[15] Dallmayre, Fred, *Achieving our World: Toward a Global and Plural Democracy* (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001), p. xiii.

[16] Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of Modern Identity* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

قرارگیریم».[17] بعد اخلاقی خود بودن مستلزم قابلیت ارزیابی‌ها و از این روی بیانگر هویت خویش نسبت به دیگران است. این گزارش کامل و آموزنده از خواستگاه‌های شکل گیری خویشتن خویش، بستری غنی برای تأمل کردن درباره ریشه‌های فلسفی مفهوم شناسایی را فراهم می‌کند. تاثیرگذارترین نکته نهفته در این نگرش فلسفی، ظرفیت بالقوه آن برای ایجاد بینش‌های جدیدی برای درک یکدیگر، برقراری تعامل، و همپرسگی به عنوان ابزاری برای درک مفهوم شناسایی ارزش برابر تفاوت‌ها، و سپس شناسایی برای اندیشه کردن در باره زندگی عادلانه تر و مشارکتی‌تر و شیوه‌های تحقق آن است. در این ارتباط، پیشنهاد می‌شود که در عصر جهانی‌شدن ، یعنی در شرایطی که چشم اندازهای اجتماعی-سیاسی تحت تأثیر تقاضای فزاینده (و تلاش) برای به رسمیت شناختن هویت‌های متمایز بوجود آمده‌اند، این روایت از منابع و عناصر شکل گیری هویت و شناسایی تفاوت‌ها، نگرشی سازنده را در پیش چشم باز می‌گشاید تا از طریق آن بتوانیم تقاضا برای شناسایی ارزش برابر تفاوت‌ها بعنوان پیش نیازی برای موضوع عدالت را نیز برجسته سازیم.

دو موضوع کلیدی که در کتاب مورد تحلیل قرار گرفته و به وضوح بیان می‌شوند. این دو موضوع به بررسی تأثیر شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی در ایجاد جوامع سالم و مفهوم عدالت مبتنی بر تفاوت‌ها و ارزش‌های فرهنگی می‌پردازند. اولین موضوع مربوط به اهمیت شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی در شکل‌گیری جامعه سالم داخلی و یا بین‌المللی است. نکته مورد نظر این است که برای تشکیل یک جامعه سالم، چه در سطح داخلی (درون یک کشور) و چه در سطح بین‌المللی (در سطح جهانی)، لازم است که تفاوت‌های هویتی افراد و گروه‌ها به‌طور برابر و بدون تبعیض به رسمیت شناخته شوند. این تفاوت‌ها می‌توانند شامل مواردی مانند قومیت، مذهب، زبان، جنسیت، و دیگر ویژگی‌های فردی و گروهی باشند. هنگامی‌که افراد و گروه‌ها احساس کنند که ویژگی‌های هویتی‌شان به‌طور مثبت و برابر مورد شناسایی قرار می‌گیرد، این احساس شمول و پذیرش باعث ایجاد جامعه‌ای سالم‌تر و پایدارتر می‌شود. به عبارت دیگر، به رسمیت شناختن تفاوت‌ها موجب تقویت همبستگی اجتماعی و کاهش تنش‌ها و درگیری‌ها می‌شود. اگر این روند در سطح بین‌المللی هم اعمال شود، کشورها و ملت‌ها می‌توانند روابط بهتری با یکدیگر برقرار کنند، بر اساس احترام متقابل به هویت‌ها و تفاوت‌های یکدیگر.

نکته دوم الهام‌بخش بودن این نظریه برای تعریف مفهومی از عدالت است که بر مبنای شناسایی برابری تفاوت‌ها قرا می‌گیرد. بحث مورد نظر این است که به طور سنتی، مفهوم عدالت معمولاً بر اساس اصولی چون برابری حقوقی یا رعایت عدالت توزیعی تعریف می‌شود. اما در این نظریه، عدالت به‌طور خاص بر مبنای شناسایی و احترام به تفاوت‌های هویتی و فرهنگی افراد تعریف می‌شود. این دیدگاه تأکید دارد که عدالت نباید تنها در قالب استانداردهای یکسان برای همه تعریف شود، بلکه باید با توجه به تفاوت‌های موجود میان افراد و گروه‌ها، شرایطی فراهم آورد که این تفاوت‌ها به‌طور برابر و شایسته به رسمیت شناخته شوند. به عبارت دیگر، برای دستیابی به عدالت واقعی، باید به این تفاوت‌ها احترام گذاشته شود و فرصت‌های برابر برای تمامی گروه‌ها فراهم گردد، به‌جای تلاشی برای یکسان‌سازی یا نادیده گرفتن آن‌ها انجام پذیرد. این مفهوم جدید از عدالت به معنای توجه به تنوع و غنای فرهنگی در جوامع مختلف است و به‌ویژه در دنیای جهانی‌شده، اهمیت زیادی پیدا می‌کند. به جای اینکه تلاش شود تا همه ملت‌ها یا گروه‌ها به یک قالب واحد وارد شوند، هدف باید ایجاد فضایی باشد که در آن هر فرهنگ و هویت، ارزش‌های خود را حفظ کرده و در عین حال در تعاملات جهانی به رسمیت شناخته شوند.

برای این منظور، دو پرسش اساسی مطرح و مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرند:

اول، چگونه می‌توان نظریه شناسایی را که توسط نظریه پردازان برای زمینه‌های داخلی بیان شده است، در حوزه روابط بین‌الملل نیز توسعه بخشید؟ دراین ارتباط، این بحث مطرح می‌شود که چگونه هویت‌های مختلف با یکدیگر هم پیوند می‌شوند بدون اینکه ویژگی‌ها خاص و اصالت‌های آنها ضایع شود.

دوم، چگونه و به چه طریقی این نظریه شناسایی می‌تواند به طور موثر به مطالبات جهانی برای عدالت پاسخ دهد؟ در این ارتباط این موضوع مورد توجه قرار می‌گیرد که چگونه موضوع شناسایی ممکن است در بازتعریف روابط اجتماعی عادلانه‌تری مشارکت داشته باشد تا بتواند چارچوبی بدیل برای نظریه جایگزین عدالت فراهم کند.

در پاسخ به این پرسش‌ها، سه استدلال مرتبط با هم به بعنوان پایه بنیادین و فلسفی موضوع مورد نظر به اشتراک گذاشته می‌شوند. اولین بحث این است که شناسایی شرط لازم – یا یک نیاز حیاتی – برای شکل‌گیری هویت و بیان اجتماعی آن است. اگر شناسایی متقابل امکان پذیر نباشد، و خویشتن‌های متفاوت نتوانند از طریق آن با یکدیگر همپرسگی و ارتباط برقرار کنند، احساس و تامین خویشتن خویش مخدوش شده و آسیب می‌بیند. این بحث راهگشای استدلال دوم است. نظریه شناسایی متقابل زمینه ساز منبع تفکر و نگرش بدیلی نسبت به مفهوم عدالت می‌باشد. این نگرش فراتر از مفهوم کلاسیک عدالت به عنوان توزیع کالاها و خدمات مادی است. بلکه استدلال این است که شناسایی وعدالت دو کلیت مفهومی مجزا از یکدیگر نیستند، بلکه این دو به شکل گسست

[17] Ibid., p. 44.

ناپذیری در هم تنیده و هم‌پیوند می‌باشند. این رویکرد بدیل به مفهوم عدالت بطور بالقوه الزامات شرایط جهانی‌شدن را نیز در نظر می‌گیرد تا بتواند تلاش‌های در حال وقوع برای شناسایی را توضیح دهد. بحث سوم این است که شناسایی ارزش برابر تفاوت‌های هویتی بعنوان عدالت، موضوع چند فرهنگ گرایی را نیز به حیطه مباحث فرا می‌خواند. سیاست‌های چندفرهنگی نه تنها ظرفیت لازم را غلبه بر چند پارگی‌های سیاسی-اجتماعی را دارد، بلکه پیوندهای اجتماعی و همبستگی را در جوامع چندفرهنگی و چند قومی بسیار متکثر تقویت می‌کند. این استدلال‌ها در پرتو تحلیلی از فلسفه چارلز تیلور از احساس خویشتن بودن و روایت او از موضوع شناسایی تفاوت‌های هویتی به اشتراک گذاشته می‌شوند. با آگاهی از این واقعیت که تیلور نظریه پرداز موضوع عدالت نیست، استدلال خواهد شد که فلسفه او منبع الهام بخشی برای پیشبرد نگرشی از عدالت خواهد بود که به نوعی با سایر نگرش‌های توضیه دهنده عدالت متفاوت است. در پرتو این سه استدلال همچنین می‌توان سیاست‌هایی را تصور کرد که از پراکندگی و چند پارگی‌ها در جوامع چند فرهنگی جلوگیری می‌کند.

براساس این استدلال‌های سه گانه، این فرضیه به کانون بحث فراخوانده می‌شود که نظریه‌ها و همچنین رویه‌های کنونی شناسایی کشورها در شرایط جهانی‌شدن قادر به شنیدن صداهای سرکوب شده برای شناسایی برابری تفاوت‌ها نیست. بنابراین، برای در جهت پیشبرد این هدف که شناسایی جهانی مشارکتی‌تر و عادلانه‌تر را پیش می‌برد، رویه‌های کنونی شناسایی به چالش کشیده می‌شوند. این نظریه شناسایی بویژه به دلیل ظرفیت اخلاقی مستعدی که دارد، برابری و حقوق مشارکتی شرکت‌کنندگان را از طریق دیدگاهی از گفت‌وگو به‌عنوان یک تعامل کامل برای یادگیری و درک متقابل که از آن جهانی عادلانه‌تر پدید می‌آید، تصدیق می‌کند. با تکیه به ویژه بر نهادهای جامعه مدنی جهانی، همچنین این استدلال نیز پیش برده می‌شود که شناسایی به طور بالقوه می‌تواند به یک همبستگی جهانی قابل اعتمادتر منجر شود.

نظریه شناسایی مورد نظر، امکان دستیابی به یک حوزه عمومی فراگیرتر و توسعه و تعمیق تمایل ذهنی برای شناسایی برابری حقوق و ارزش‌های مردم و ملل مختلف، اما برابر، و از طریق آن غلبه بر محدودیت‌های سیاست‌ها و شیوه‌های انحصارگرایانه در نظام بین‌المللی موجود را پیشنهاد می‌کند. این آرمان برای چشم اندازی ژرف نگر که بتواند ساختارهای اجتماعی را به سوی عدالت معطوف کند، پیشتر در پروژه‌های مختلفی که بر مدار آرمان گفتگو قرار گرفته بودند، چشم‌اندازهای امیدوار کننده را در پیش چشم جهانیان باز گشوده بود. اغلب این چشم‌اندازها در حوزه اندیشه پدیدار شدند، و برخی دیگر در حوزه مدیریت جوامع و سیاست ظهور کردند. در حوزه اندیشه پدیدارشناسی روح هگل شاید بتواند در بالاترین جایگاه قرار گیرد، و از میان متفکران معاصر چارلز تیلور مطرح‌ترین این این متفکران است. در حوزه سیاست، یکی از مهمترین این چشم‌اندازها، اتحاد تمدن‌ها توسط نخست وزیر اسپانیا، خوزه لوئیس رودریگز را می‌توان نام برد. درحقیقت، بعد از حادثه ۱۱ سپتامبر و در زمینه کارزار جهانی علیه تروریسم، و نظریه ساموئل هانتینگتون در مورد برخورد تمدن‌ها، و همچنین زنجیره‌ای از حملات تروریستی در سراسر جهان، نخست وزیر اسپانیا آقای خوزه لوئیس رودریگز زاپاترو آرمان «اتحاد تمدن ها» را در اولین سخنرانی خود در مجمع عمومی سازمان ملل متحد در نیویورک در ۲۱سپتامبر ۲۰۰۴ مطرح ساخت: «من به عنوان نماینده کشوری که توسط فرهنگ‌های گوناگون ایجاد و غنی شده‌است، تمایل دارم در این مجمع، اتحاد تمدن‌ها را بین جهان غرب و جهان عرب و اسلام پیشنهاد کنم.[۱۸] مصادیق این مطالبه برای شناسایی متقابل توسط «اتحاد تمدن‌های ملل متحد»[۱۹]، و نهادهای جامعه مدنی مانند «مرکز گفتگوی تمدن‌ها»،[۲۰] نیز خواستار همپرسگی و همکاری برای پیشبرد شناسایی متقابل بوده‌اند.

همانگونه که پیشتر نیز با اختصار به آن اشاره شد، فرآیند جهانی‌شدن ، که در فصل اول نیز مورد بحث قرار خواهد گرفت، استعداد لازم برای به اجرا گذاشتن نظریه شناسایی را تقویت می‌کند، زیرا این فرصت را برای صداهای به حاشیه رانده شده فراهم آورده است تا به جایگاه‌های جهانی نزدیک شده و مطالبات خود را مطرح سازند. افزون براین، در شرایط حیات و تعاملات در حال جهانی‌شدن ، فشارهای جامعه مدنی از داخل و جامعه مدنی فراملی از بیرون، این ظرفیت قدرتمند را دارد تا بازیگران قدرتمندتر و بی اعتنا به شناسایی برابری دیگران را برانگیزد تا عمداً بر سر به شناسایی متقابل با دیگران وارد گفتگو شده و اصلاحاتی را در نظام بین‌المللی‌آغاز کنند. در دنیای ناعادلانه کنونی که منافع کشورهای قدرتمندتر دست بالا را در پهنه سیاست دارد، ضرورت ایجاد ساختارهای فراگیرتری مانند رعایت حقوق مشارکتی دیگران در فرآیند تصمیم گیری در نهادهای حاکمیت جهانی، هرچه بیشتر به موضوع شناسایی متقابل و ارزش برابر تفاوت‌ها را اجتناب ناپذیر ساخته است. روند منتهی به جهانی که در آن شناسایی متقابل راه را برای بازتعریف ساختارهای عادلانه هموار کند، شناسایی گفتمانی رهایی بخش خواهد بود که یک ظهور یک «ما»ی ریشه داری را متصور می‌شود که در آن نیروهای متفاوت، و چه بسا متضاد، برای همپرسگی درخصوص شناسایی متقابل تشویق می‌شوند، به سوی اجماعی همپوشانی تمایل پیدا می‌کنند، و در نهایت منابع اختلاف و درگیری‌ها را مضمحل می‌سازند. تلاش برای ایجاد همبستگی در «ما»ی بین‌المللی این ظرفیت را دارد تا شیوه‌ای نوین برای بازسازی ساختارهای بین‌المللی ایجاد کند که فرصت‌های

---

[18] Context and Bases for the Establishment of UNAOC. https://www.unaoc.org/who-we-are/history/

[19] The United Nations Alliance of Civilizations. https://cascais.unaoc.org/

[20] Centre for Civilization Dialogue. https://icesco.org/en/areas_of_expertise/center-for-civilizational-dialogue

موجود در آن در دسترس همه اعضای خود باشد. این آرمان شکل گیری «ما»ی بین‌المللی به طور بالقوه می‌تواند با به حداقل رساندن محدودیت‌های فرهنگی، جغرافیایی و ملی، فضای بازتری را برای سیاست‌های مشارکتی مؤثر ایجاد کند.

هدف اصلی این کتاب توسعه و توضیح نظریه شناسایی بگونه‌ای فراتر از محدودیت‌ها و ضعف‌های قوانین مربوط به شناسایی در حقوق بین‌الملل و رویه‌های موجود است. نوشتار با الگوی وستفالیایی شناسایی در حقوق بین‌الملل آغاز و توضیح داده خواهد شد که کشورها همچنان بازیگران اصلی در روابط بین‌الملل هستند و رابطه این بازیگران نیز اغلب بر پایه‌های روابط سلطه‌گری و سلطه پذیری استوار است. البته این فرضیه با نظریه‌ها و رویه‌های واقعگرایی سیاسی، و تا حدود زیادی با دیدگاه‌های لیبرال روابط بین‌الملل ملازمه دارد. این دیدگاه‌های مسلط شناسایی، به درجات مختلف، تنها براساس معیارهای اصالت سود نتیجه‌گرایانه[21] رفتار کشورها را می‌سنجند، و به دلیل همین تکیه بر اصالت سود نیاز به شناسایی اساسی برابری تفاوت‌های دیگران را به حداقل ممکن کاهش می‌دهند. در نقطه مقابل این دیدگاه‌ها، فرضیات شناسایی بدیلی که این کتاب برای توضیح آنها بوجود آمده است، اساسا شناسایی برابری ارزش‌ها را مبتنی بر الزام و تعهدی گریزناپذیر معرفی می‌کند که در پیامدهای آن مفاهیم برجسته عدالت خواهی، گفتمان همپرسگی، و شکل گیری فرآیندی برای یادگیری متقابل ارزش‌های یکدیگر بسط و توسعه می‌یابند. تأکید بر این ویژگی‌های برجسته هنجاری و اخلاقی است که نظریه شناسایی مورد نظر را از دیدگاه‌های واقعگرایانه و یا لیبرال مجزا می‌سازد. لازم به ذکر است که در توسعه این فرضیه‌ها در باره به رسمیت شناختن هنجارگونه برابری تفاوت‌ها، این بحث نیز اضافه می‌شود که مفهوم مشروعیت دولت‌های متصدی امور کشورها به طور صریح به رعایت قواعد دموکراتیک هم در داخل و هم در سطح بین‌المللی گره خورده است. بنابراین، در آرمانی‌ترین شکل ممکن، تنها کشورهایی که اراده شهروندان خود را نمایندگی می‌کنند باید به عنوان عضو واقعی «ما»ی بین‌المللی شناخته شوند، که البته هنوز فاصله زیادی با این آرمان انسانی وجود دارد. همین معیارهای دموکراتیک است که آستانه به شناسایی اعضای جامعه بین‌المللی و مشارکت آنها در گفتمان جمعی «ما» را تعیین می‌کند. آنچه از این نگرش به شناسایی حاصل می‌شود، درواقع، امکان جایگزینی سیاست نادرست شناسایی و با عدم تمایل به شناسایی دیگران با جهانی مشارکتی تر و در نتیجه عادلانه‌تر خواهد بود. از نظر تئوریک، در این الگو آرمانی، که بدون هیچ ناامیدی و یاس باید برای آن کوشید، هیچ شانسی برای کشورهایی که با نظام‌های غیر دموکراتیک و سرکوبگر اداره می‌شوند، وجود ندارد تا بتوانند به اعضای فعال و مشارکتی «ما»ی بین‌المللی در جهانی عادلانه تبدیل شوند.

با در نظر داشتن اشتیاقی روزافزون برای جهانی که در آن همه مردم و ملت‌ها بتوانند ویژگی‌های هویتی و فرهنگی خود را بیان داشته و نقشی مشارکتی در گفتمان یک «ما»ی بین‌المللی هنجاری بازی کنند، یک بار این ضرورت احساس می‌شود که از گزاره‌های ابزاری و عقلانیت مبتنی بر اصالت سود واقعگرایی سیاسی و لیبرالیسم در نظریه‌های شناخت باید فاصله گرفت تا بتوان با تکیه بر اهمیت «وظیفه کامل» آن آرمان هنجاری دربرگیرنده جهانی را تصور کرد. در واقع، در مورد تقابل بین دو تقریر عقلانیت، یعنی عقلانیت ابزاری و عقلانیت مطلق تعیین کننده وظیفه کامل، که معادل دو روایت متفاوت از موضوع شناسایی را ارائه می‌دهد، یعنی نظریه شناسایی صوری و قانونی و نظریه شناسایی هنجاری و اخلاقی، شرایط جهان معاصر عقلانیت نوع دوم را تایید می‌کند، به این دلیل که از مفهوم «وظیفه کامل» همه انسان‌ها نسبت به یکدیگر سرچشمه می‌گیرد. این روایت از عقلانیت مطلق و وظیفه کامل حاصل از آن این استعداد را دارد تا مشارکت دموکراتیک، و بویژه به شناسایی ارزش برابر مردم و ملت‌های مختلف را تامین کند.[22]

در نهایت، برساختگرایی انتقادی را به‌عنوان مناسب‌ترین رویکرد نظری برای تحلیل و شکل‌دهی به نظام بین‌المللی جدید و فراگیر انتخاب می‌شود. با توجه به مشاهدات بالا، برساختگرایی در اینجا به معنای استفاده از عقل عملی است؛ یا به بیان تیلور، همان خرد ماهوی که برای حل مشکلات جهان کنونی به کار گرفته می‌شود. یعنی، اخلاق شناخت به‌عنوان پاسخی به جهان ناعادلانه، بر اساس فرمان تکلیف ساخته می‌شود. خود این فرمان عقل، ما را برمی‌انگیزد که از شناخت قانونی حرکت کنیم و تعریفی از شناخت ارائه دهیم که به‌طور بالقوه می‌تواند بی‌عدالتی را ریشه‌کن کند یا به‌طور چشمگیری کاهش دهد. از آنجاییکه این روایت شناختی توسط عامل انسانی، یعنی کنش عمدی افراد تعیین می‌شود، مسیر فکری ما برای حرکت به سوی برساختگرایی بیشتر هموار می‌شود. بر این اساس، عقل عملی به‌عنوان انگیزه‌ای در برساختگرایی از عقل رویه‌ای و ابزاری فراتر می‌برد. در واقع، از طریق تأمل در مسأله‌ی جهان ناعادلانه که ناشی از فقدان شناخت یا عدم شناخت است، می‌توان به الزام قطعی تکلیف کامل شناخت رسید.

---

[21] Utilitarian consequentialism.

[22] برای تامل بیشتر در اینگونه استدلال نگاه کنید به منبع زیر بویژه صفحات ۳۲۲-۳۲۱:

Christine Korsgaard, *The Constitution of Agency: Essays on Practical Reason and Moral Psychology* . Oxford University Press; First Edition (2008).

پیش‌زمینه‌های اندیشه

نظریه‌ی شناسایی هنجاری که در این کتاب به آن پرداخته شده، غالباً در نظریه‌های روابط بین‌الملل به دو دلیل نادیده گرفته شده است. نخستین دلیل به رواج و گسترش مفهوم شناسایی در چارچوب حقوقی آن مربوط می‌شود، و دلیل دوم تأکیدی است که بر مبانی علمی و تحصلی در رویکردهای نظری روابط بین‌الملل حاکم شده است. نظریه‌های تحصلی، که به یک دیدگاه واحد علمی متعهد هستند و از روش‌شناسی علوم طبیعی برای تبیین جهان اجتماعی بهره می‌برند، دست‌کم از نیمه دوم قرن بیستم به این سو بر این رشته‌ی علمی تسلط داشته‌اند. از منظر هستی‌شناختی، این رویکرد روابط بین‌الملل را صرفاً شامل کشورها به‌عنوان بازیگران اصلی تعاملات جهانی می‌بیند، درحالی‌که سازمان‌های بین‌المللی را به‌عنوان بازیگران ثانوی و برخاسته از اراده‌ی کشورها در نظر می‌گیرد. این دو ویژگی رویکردهای غالب، یعنی محدود کردن شناسایی به چارچوب حقوقی و سلطه‌ی نگرش تحصلی، باعث شده است که جایگاهی برای چشم‌اندازهای بدیل و هنجاری وجود نداشته باشد. افزون بر این، علم‌گرایی و روش‌شناسی تحصلی اغلب به شکل‌گیری دیدگاه‌های ساده‌انگارانه‌ای منجر شده که نمی‌توانند چارچوب نظری مناسبی برای درک پیچیدگی‌های روابط بین‌الملل، ظهور بازیگران جدید و قوانین متناسب با آن‌ها ایجاد کنند. مهم‌تر از همه، این رویکردها چشم‌اندازهای اخلاقی را از عرصه سیاست دور ساخته‌اند و در نتیجه، جهان واقعی را از منظر عقلانیتی ابزارگرایانه که با مفاهیم انسانی و هنجاری جهان اخلاقی بیگانه است، تفسیر می‌کنند. به‌طور طبیعی، در این نگرش مسلط بر حوزه‌ی مطالعات جهانی، جایگاهی برای شناسایی هویت‌هایی که به‌عنوان «دیگری» و فاقد ارزش برابر با نیروهای مسلط در جامعه بین‌المللی انگاشته می‌شوند، باقی نمانده است.

اما ظهور چشم‌اندازهای نوین جهانی و فرصت‌های بی‌نظیری که برای بیان ویژگی‌های هویتی و فرهنگی در جایگاه‌های جهانی بوجود آمده است، شرایط مسلط در روابط جهانی را به چالش کشیده است. در این ارتباط از دهه ۱۹۸۰، وجود نارسایی‌های عمیق در درک تفاوت‌های فرهنگی و هویتی بین ملت‌ها و ضرورت پرداختن به اهمیت برابری آن تفاوت‌ها، موجب شد تا به تدریج مفروضات نظریه جریان اصلی نظریه‌های روابط بین‌الملل را مورد انتقاد شدید قرار گیرد. در کنار این انتقادات و چالش‌ها، متفکران جامعه‌گرا، از یکسو بنیادهای نگرش واقعگرایانه سیاسی را به سختی مورد پرسش قرار داده و نابینایی نظری این نگرش برای درک تفاوت‌ها را مورد ملامت قرار دادند، از دیگر سو نظریه‌های هنجاری لیبرالیسم مسلط به عقلانیت ابزاری مفهوم عدالت را به دلیل ساده‌انگاری و نادیده گرفتن تفاوت‌های هویتی و فرهنگی مورد تردیدی جدی قرار دادند. عدم توجه کافی به تأثیرات شرایط جهانی‌شدن در زمینه‌های فرهنگ، محیط زیست، فقر و بسیاری ملاحظات اخلاقی دیگر، نظریه هنجاری لیبرالیسم را به زیر سؤال کشاند. بنابراین، تعجب آور نیست که رشته روابط بین‌الملل در دهه‌های اخیرا شاهد ظهور نظریه‌های انتقادی نوینی بوده است که محدودیت‌های نظری هنجاری جریان اصلی روابط بین‌الملل و بویژه نگرش لیبرال را به چالش کشیده‌اند. با این حال، انتقادات فقط به رویکردهای انتقادی محدود نمی‌شود. در درون خود سنت لیبرال نیز روندهای چالش برانگیزی با هدف پرداختن به موضوعات جدید فرهنگی و هویتی پدیدار شده است. متفکران لیبرال مانند جان راولز[23] و چارلز بایتز[24] اگرچه بطور مستقیم و عمیق به موضوعات هنجاری مربوط به درک مفهوم شناسایی نبوده‌اند، اما طرح نظرات آنها باعث شده است تا حدودی موضوعات حیاتی مربوط به شاکله‌های هویتی در سیاست جهانی آشکارتر و روشنتر شوند. این تلاش‌ها تا حدود زیادی ناشی از ظهور نظریه‌های انتقادی در مورد موضوع «متفاوت بودن دیگران از ما» و «فروتری آنها نسبت به ما» بوده است که نقدی جدی را نسبت به نظریه‌های مسلط، مطرح ساخته است. همچنین چالش شرایط جهانی‌شدن در برابر دستورالعمل‌های ارائه شده توسط نولیبرالیسم برای ابعاد اقتصادی و سیاسی جهان، نیز در ظهور این چشم‌اندازهای نوین مشارکت عمده‌ای داشته است. از درون این چالش‌ها و بعنوان واکنشی به محدودیت‌های شناختی نظریه‌های مسلط، مفهوم بدیل شناسایی این داعیه را در پیش فرض‌های خود مطرح می‌سازد که تفاوت‌های موجود هویتی و فرهنگی هم در میان مردم و هم ملل جهان باید به رسمیت شناخته شوند تا گشایش سازنده‌ای برای شناسایی ارزش برابر تفاوت‌ها فراهم شده، و از طریق آن چشم‌انداز امیدوار کننده‌ای هم برای جهان عادلانه تری بوجود آید.

در دهه ۹۰ میلادی نظریه‌های سیاسی، مفهوم شناسایی هویت‌های مختلف، اما با ارزش برابر را به نقطه اوج بحث‌هایی درخصوص این مفهوم نزدیک کردند. نظریه پردازان معاصر شناسایی که عمدتاً از روایت هگلی شناسایی در پدیدار شناسی[25] تاثیر پذیرفته بودند، و در توسعه نظریه‌های خود نفوذ ژان ژاک روسو و همچنین یوهان هردر[26] نیز بخوبی قابل مشاهده است، اهمیت

---

[23] John Rawls

[24] Charles Beitz

[25] Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller trans. (Oxford: Clarendon Press, 1977.

[26] See, for instance, Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, Ioannis D. Evrigenis, Daniel Pellerintrans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969. Or, Herder, Johann Gottfried, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, T. Churchill trans. (London: Luke Hanford, 1803.

این مفهوم را بیشتر توسعه و ترویج دادند.[27] دامنه این نظریه‌ها گسترده و حوزه‌هایی از نظریه انتقادی اکسل هانت[28] تا دیدگاه فمینیستی نانسی فریزر[29] و آیریس یانگ و از پست مدرن/پساساختارگرایی جودیت باتلر[30]، ویلیام کانولی،[31] شانتال موفه،[32] تا هرمنوتیک هانس جورج گادامر و چارلز تیلور را در بر می‌گیرد. هرکدام از این دانشوران نظریه شناسایی، نظریه‌های چالش برانگیز مختلفی را با هدف پرداختن به موضوع شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی ارائه کرده‌اند. مشاهده می‌شود که دهه ۹۰ میلادی، یعنی همزمانی فروپاشی نظام دو قطبی در جهان و آغاز امواج نوین شرایط جهانی‌شدن ، فضایی سرشار از فرصت‌های نوینی بوجود آمد تا نظریه‌های شناسایی صدای خود را برای ضرورت تدوین نگرش‌های متفاوتی از پیش برای شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی رسا ساختند. آنچه این نظریه‌های شناسایی را علی رغم تفاوت‌های بینشی که دارند به هم نزدیک می‌سازد، اشتراک نظر آنها و اعتراض نسبت به محدودیت‌های بینشی و تنگ نظری‌های عقل‌گرایی ابزاری لیبرالیسم رایج و مسلط می‌باشد. این طیف گسترده از نظریه‌های شناسایی اعتراضی را بر علیه انحصاری بودن تصویر غالب از مفهوم هویت و شهروندی برجسته ساختند. با این حال، اعتراض به لیبرالیسم مسلط، که با ریشه‌های فلسفی رهایی بخش لیبرالیسم فاصله‌ها دارد، این است که هر چند یک چنین نگرشی بر عدم تبعیض تکیه دارد و به تفاوت‌ها احترام می‌گذارد، در عمل با همسان سازی همه انسان‌ها و نادیده گرفتن تفاوت‌هایی که سازنده هویت آنان است، چشمان خود را برای شناخته شدن آنها بعنوان هویت‌های فرهنگی متفاوت می‌بندد، و در حقیقت، آنها را از گفتمان اجتماعی به سوی حاشیه سوق می‌دهد. به همین دلیل، در نظریه سیاسی معاصر هرگونه توضیحی درباره ضرورت حیاتی شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی نادیده گرفته شده و از گفتمان سیاسی مسلط حذف شده است. بنابراین، نظریه پردازان معاصر شناسایی، این مفهوم را در بالاترین جایگاه بینش‌های سیاسی و اجتماعی کنونی قرار داده‌اند تا از رهگذر آن موضوع عدالت هم در حیطه داخلی جوامع، و هم در حوزه بین‌المللی اندیشه‌های نوینی را به سوی خود جذب کند. هدف طیف وسیعی از اینگونه نظریه‌های شناسایی، تحلیل این پرسش است که به درستی «ما کیستیم و در چه جایگاهی در روابط اجتماعی قرار گرفته‌ایم» و آیا در این جایگاه هویت اصیل ما مورد شناسایی دیگران قرار می‌گیرد یا نه. اگرچه نمی‌توان بطور دقیق زمان ورود این پرسش را به اندیشه سیاسی معاصر تعیین کرد، اما از طریق ارتباط تنگاتنگ میان چشم‌اندازهای در حال ظهور مربوط به شناسایی و تغییرات اساسی که در شرایط سیاسی-اجتماعی دوران پس از جنگ سرد رخ داده است، می‌توان برای توضیح آنها استفاده کرد. برای این منظور و به‌عنوان نقطه شروع این فرضیه پیشنهاد می‌شود که از زمان ظهور جنبش‌های هویتی معاصر تقریباً در تمام سراسر جهان، متفکران معاصر را برانگیخته است تا نظریه‌های روش خود را برای این جنبش‌ها و شیوه سازنده پاسخگویی به آنها ارائه کنند.

بنابراین، تعجب آور نیست که نظریه‌های فلسفی شناسایی، بویژه سیاست‌های شناسایی چارلز تیلور، و راهکارهایی برای به اجرا گذاشتن اینگونه نظریه‌ها پیشنهاد شده است، مانند هانت و فریزر، در توضیح چرایی تحولات سیاسی نوظهور و نارسایی‌های اجتماعی-فرهنگی دوران پس از جنگ سرد به اوج شکوفایی خود رسید. در عین حال، بروز رخدادهای تراژیک و جنایت‌های سهمگین مانند پاکسازی‌های قومی در بالکان و یا روآندا، جنگ‌های داخلی، جنایات نسل کشی، و جنبش‌های گسترده اجتماعی و هویتی تقریباً در همه جای جهان را نیز می‌توان بعنوان نشانه‌هایی موثر برای ظهور اینگونه نظریه‌های شناسایی به حساب آورد. حداقل از این نقطه نظر، فلسفه نتوانسته است بعنوان یک حوزه علمی محض و بریده از شرایط اجتماعی و سیاسی باقی بماند، بلکه با در نظرداشتن نگرانی‌های عمیقی که برای پاسخ گویی به بحران‌های ناشی از عدم شناسایی و یا شناسایی نادرست دیگران بوجود آمده است، و یافتن راه‌هایی برای حل بحران شرایط و تحولات پس از جنگ سرد متمرکز شده است. ظهور نظریه‌های شناسایی یکی از اینگونه چشم‌اندازهای فلسفی نوین است. افزون براین، تأملات فلسفی معاصر مربوط به شناسایی با عطف توجه به ویژگی‌های اساسی تحلیل جامعه مدنی فراملی در حال ظهور سعی کرده است مشارکتی بنیادین در پاسخگویی موثر به حل موضوعات جهانی ناشی از عدم شناسایی هویت‌های متفاوت صحیحی داشته باشد. از چنین منظری، تجزیه و تحلیل تقاضاهای روزافزون برای شناسایی برابری تفاوت‌ها و اینکه چگونه با تشخیص صحیح این مطالبات می‌توان بر موضوعات حاد جاری غلبه کرد، به یکی از ویژگی‌های نظریه اجتماعی و سیاسی معاصر تبدیل شده است. به بیان سادەتر، شرایط جهانی‌شدن چنین نیازی را

---

[27] For example, Charles Taylor's account of recognition is deeply influenced by Rousseau and Herder. This influence allows him to give an account of recognition that can potentially be extended to the recognition of national differences in the context of international relations.

[28] See: Nancy Fraser, "Social Justice in an Age of Identity Politics: Redistribution, Recognition, and Participation," in *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, Axel Honneth and Nancy Fraser ed. London: Verso, 2003. Also, Axel Honneth, Struggle *for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts* in 1995.

[29] Nancy Fraser, *Scales of Justice: Reimagining Political Space in A Globalizing World* ،Malden: Polity Press, 2008.

[30] Judith Butler, *Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge; 1st edition, 2006; Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative,* Routledge; 1st edition, 2021.

[31] William Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox,* University of Minnesota Press, 1991.

[32] Chantal Mouffe, *Dimensions of Radical Democracy: Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, 1992.

درجهت تلاش برای به شناسایی برابری ارزش تفاوت‌ها برجسته کرده است. این عدم توجه کافی به اهمیت به رسمیت شناختن دیگران و ارزش برابر ویژگی‌های هویتی آنان، به عنوان یک ارزش هنجاری و یک سیاست ضروری در حوزه روابط بین‌الملل، یکی از کانون‌های اصلی توجه در نوشتار حاضر را تشکیل می‌دهد.

طرح کلی سرفصل‌ها

کتاب حاضر از شش فصل تشکیل شده است. فصل اول به موضوعات مقدماتی پرداخته است تا راه را برای موضوعات اصلی هموار کند. فصل دوم با تلاش برای پاسخ به این پرسش آغاز می‌شود که چرا موضوع شناسایی توجه متفکران اجتماعی و سیاسی معاصر را به خود جلب کرده است. در این فصل استدلال می‌شود که فرآیند جهانی‌شدن ظهور جهانی را تسهیل می‌کند که در آن نه تنها مرزهای جغرافیایی بلکه مرزهای اندیشه نیز رو به افول گذاشته‌اند. درنتیجه، به دلیل به هم پیوستگی‌های روزافزون، آگاهی‌های مردم افزایش یافته است بگونه‌ای که آنها فرصتی نوین پیدا کرده‌اند تا در خصوص ریشه‌های هویتی خود، و همچنین شرایط اجتماعی که ادراک آنها از ویژگی‌های خاص خود را تحت تاثیر قرار می‌دهد، تاملی عمیقتر داشته باشند. در این شرایط، طیف گسترده‌ای از جنبش‌های هویتی، فرهنگی، اجتماعی و طرفداران فراملی آنها این فرصت را پیدا کرده‌اند تا تقاضا برای به رسمیت شناختن اصالت‌ها و تفاوت‌های مطرح سازند. این جنبش‌ها با افزایش سطح آگاهی خود و گسترش دامنه نگرانی که در مورد دگرگونی بنیادی جوامع سیاسی وجود دارد، اغلب ممکن است راه‌هایی را ترسیم کنند که از طریق آنها درجه و میزان طرد اجتماعی دیگرانی که به لحاظ هویتی به حاشیه رانده شده‌اند، کاهش یافته و درعوض مشارکت و سازوکارهای دربرگیری آنها تقویت شود. در نتیجه مبارزه برای پیشبرد سیاست‌های شناسایی که از طریق پیوندهای متقابل شرایط جهانی تسهیل و توانمند شده است، اهمیت شناسایی را هم در چشم انداز سیاسی و هم در افکار عمومی برجسته ساخته است. در حقیقت، فرصتی تازه بوجود آمده است تا مطالبات جاری هویتی برای شنیده شدن، به حساب آمدن، و دربرگیری، بتواند گفتمان سیاسی مسلط را به نفع سیاست‌های شناسایی به چالش بکشد. در پرتو این مشاهدات، سعی خواهد شد تا زمینه‌های شور و شوق در حال ظهور در نظریه پردازی شناسایی مورد تحلیل قرار گیرد.

بنابراین، با تلاش برای به تصویر کشیدن اینکه چگونه و چرا، مفهوم شناسایی به موضوعی حساس و حیاتی در زندگی کنونی تبدیل شده است، دو تحول مهم در روابط بین‌الملل معاصر را شرح خواهم داد. اولین مورد، تغییرات سیاسی است که از فرآیند جهانی‌شدن ناشی می‌شود یا بیشتر به آن دامن می‌زند و در جنبش‌های هویت/تفاوت در حال ظهور انعکاس پیدا کرده است. دوم، تحولات فلسفی با هدف پرداختن به پیامدهای شرایط در حال جهانی‌شدن است. در اینجا استدلال خواهد شد که روند جهانی‌شدن قطعاً بر شکل‌گیری و روابط اجتماعی و روایت هویت تأثیر می‌گذارد. برای این منظور، سه دسته از تفاسیر مربوط به جهانی‌شدن را دنبال می‌شود که شامل نظریه تحول گرایی دیوید هلد،[۳۳] نظریه جهانی/ محلی رونالد رابرتسون،[۳۴] و شرایط جهانی‌شدن از نگاه نظریه اجتماعی که جامعه مدرن را با وضعیت پیچیده، غیرقابل پیش بینی، و پرخطری که با آن همراه است، توضیح می‌دهد.[۳۵] اگر همه این تفاسیر به شیوه‌ای درهم تنیده تحلیل شوند، هدف مرکزی این تحلیل در توضیح چالش‌های جهانی‌شدن نسبت به نظریه‌هایی که شناسایی که تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را نادیده می‌گیرند، تامی خواهد شد.

پس از تجزیه و تحلیل فرآیند جهانی‌شدن ، فصل سوم این فرضیه را به آراستی آزمایی می‌گذارد که نظریه لیبرال مسلط در روابط بین‌الملل برای رسیدگی به مطالبات جنبش‌های هویت برای به شناسایی خود شکست خورده است. برای توضیح این فرضیه، نظریه عدالت جان راولز بعنوان نقطه شروع تجزیه و تحلیل انتخاب می‌شود. اساس استدلال هم این است که دیدگاه لیبرال او که در جهت تعریف متفاوتی از نظریه‌های رایج لیبرال برای عدالت آغاز می‌شود، سپس راه خود را از طریق اجماع همپوش لیبرالیسم سیاسی ادامه می‌دهد، و در نهایت در قانون مردمان چشم‌انداز نوینی را برای تامل در مطالبات شناسایی باز می‌کند، به طور کافی قادر به تامین خواسته‌های نوظهور برای شناسایی نخواهد بود. این بررسی به ویژه اجازه می‌دهد تا فرضیه مورد نظر به ادعای خود نزدیک شود که قانون مردمان فاقد توانایی لازم برای رسیدگی به مطالبات مربوط به شناسایی برابری تفاوت‌ها در عرصه بین‌المللی باشد، و درنتیجه توانایی ارائه یک نظریه قانع کننده از عدالت را نیز ندارد. این فصل را با این نتیجه گیری به پایان می‌رسد که تلاش‌های راولز وجود تفاوت‌های هویتی را به عنوان یک عامل اساسی در تجزیه و تحلیل جهان مورد تصدیق قرار می‌دهد. با این حال، این ادعا نیز به ادامه بحث اضافه خواهد شد که اینگونه نظریه‌ها به طور موثر نتوانسته‌اند، سیاست‌های

---

[33] David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture,* Stanford University Press, 1999.

[34] Ronal Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: SAGE Publications, 1992.

[35] Ulrich Beck, Anthony Giddens, and Scott Lash, *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetic in the Modern Social Order*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

شناسایی ارزش برابر تفاوت‌های هویتی را به عنوان پاسخی به مطالبات گسترده کنونی توضیح دهند، و با این ناتوانی، آنها پرسش‌های اساسی جنبش‌های هویتی برای رسیدن به عدالت تامین کنند.

فصل چهارم تلاشی را برای تجزیه و تحلیل مطالبات مربوط به شناسایی و چگونگی پاسخ به آن از منظری متفاوت دنبال می‌کند. در این ارتباط، استدلال خواهد شد که نظریه چارلز تیلور درباره شناسایی مناسب‌ترین چارچوب نظری برای دستیابی به اهداف مورد نظر می‌باشد. از آنجاییکه در فلسفه تیلور، *سیاست‌های شناسایی تفاوت‌ها*، که معتبرترین اثر مرجع در مورد مبحث شناسایی است، در پیوند فکری محکمی با *خاستگاه‌های خویشتن مدرن*، تالیف و در آن تصویر خویشتن اخلاقی مدرن ترسیم شده است، این دو اثر عمده در این فصل مورد مطالعه و تحلیل قرار می‌گیرند. مطالعه و تحلیل خطوط فکری ترسیم شده در این دو اثر، راه را برای تحلیلی عمیقتر در باب مفهوم شناسایی هموارتر می‌سازد. در دیدگاه تیلور، هویت اخلاقی مدرن به‌عنوان موجودی همپرسه به تصویر کشیده شده است که در تلاشی پایان ناپذیر برای شناسایی خود با کسانی که آنها نیز در این تلاش مشارکت دارند، ابعاد شناسایی متقابل را تعیین می‌کنند، مفهوم زندگی مشترک را می‌آفریند. این شناسایی متقابل به هنجاری اجتناب ناپذیر در حوزه اجتماعی کنونی تبدیل شده است و باید همچنان در مسیری که قرار گرفته است در پویایی باقی بماند. از آنجایی که همپرسه بودن و شناسایی دو مفهوم در هم تنیده هستند، عدم شناسایی یا شناسایی غیرحقیقی و نادرست راه همپرسگی را مسدود ساخته، و در نهایت موجبات سیاست‌های حذفی را فراهم می‌آورد.

فصل پنجم که شامل بخش کلیدی بحث‌هاست، این پرسش را مورد توجه قرار می‌دهد که آیا سیاست‌های شناسایی ارزش برابر تفاوت‌ها می‌تواند واسطه‌ای سازنده برای شکل‌گیری روابط عادلانه اجتماعی بوجود آورد. در این ارتباط این استدلال دنبال می‌شود که شناسایی نادرست و غیر حقیقی، عامل ناپیدای سیاست‌های سرکوب و حذف و همچنین سازوکار اصلی طرد اجتماعی-سیاسی است که بی‌عدالتی زاییده اصلی آن است. این استدلال‌ها بعنوان تلاشی برای فرمول‌بندی مفهوم شناسایی در روابط بین‌الملل بکار گرفته می‌شود. در این ارتباط، روایت تیلور از شناسایی را به حوزه روابط بین‌الملل تعمیم داده و استدلال خواهد شد که رویکرد حقوقی جریان اصلی شناسایی، هرگز قادر به تعریفی از شناسایی هنجاری نیست که در نتیجه آن روابط بین‌الملل عادلانه‌ای شکل گیرد، زیرا در نظریه‌های شناسایی حقوقی معمولا کشورهای قدرتمندتر تمایلی به شناسایی سیاسی دیگر کشورها ندارند. در واقع آنها اغلب برای رسیدن به اهداف خود، دیگران را انکار کرده، و خیلی بدتر از آن، زشت‌ترین اشکال ظلم را در حق دیگران ظلم انجام می‌دهند. در این نظر، عدم به رسمیت شناختن دیگران به عنوان الگویی از بی‌عدالتی ناپیدا، و در نتیجه تجلی صریح هژمونی توسط کشورهای قدرتمندتر تبر دیگران عبیر می‌شود . بر این اساس است که برای مقابله با اینگونه بی‌عدالتی فرمول‌بندی مجدد پرسش «ما کیستیم» و «در کجای جهان ایستاده‌ایم» ابعادی حیاتی برای جهان امروز پیدا می‌کند.

فصل ششم یک جمع‌بندی از موضوعات را تشکیل می‌دهد. به طور خلاصه، هدف کتاب درک نظریه شناسایی به عنوان پاسخی به مطالبات روزافزون کنونی برای شناسایی، و به طور ضمنی، برای رسیدن به عدالت است. هدف تکمیلی این است که به چارچوبی نظری دست یابد که در آن اتخاذ سیاست‌های مشارکتی فعال و در برگیرنده بتواند برای درمان شکاف‌های اجتماعی و چند پارگی سیاسی در حیطه روابط بین‌الملل توضیح داده شود.

فصل دوم

شرایط جهانی‌شدن و چشم‌اندازهای خود-بیانی

> هر عصر و زمانه‌ای متفاوت است، اما هرکدام مرکزی برای رسیدن به خوشبختی را در درون خود نهفته دارد... هیچ کس فقط در دوره خودش زندگی نمی‌کند؛ بلکه بر اساس آنچه که پیشتر از او بوده است، زندگی را بنا می‌کند و پایه‌ای را برای آنچه که بعد از او خواهد آمد، بنا می‌نهد.
>
> ***یوهان گاتفرید هردر، تاریخ دیگری از فلسفه، ۱۹۶۸: ۱۸۸***

طرح موضوع

از آنجایی که فرآیند چند بعدی و چند بیانی جهانی‌شدن به طور پیوسته در حال عبور از محدودیت‌های مرزهای سنتی مفاهیم و نظریه‌های مبتنی بر ابعاد محلی و ملی است، همراه با حرکت شتابان خود بسیاری از ساختارهای سیاسی-اجتماعی موجود را نیز به طرز اجتناب ناپذیری دستخوش دگرگونی‌های بنیادینی می‌سازد. این دگرگونی‌ها سازمان‌های مدرن روابط اجتماعی و قوانین و هنجاری ناظر بر آنها، و به طور ضمنی، مفاهیم مربوط به هویت سیاسی و ملیت را به چالش می‌کشند. مفاهیم یادشده در پرتو شکل‌گیری و تکوین دولت مدرن (موسوم به دولت-ملت) که سیمای آن به عنوان سازمان سیاسی مورد قبول در درون مرزهای مشخص شده ملی ترسیم می‌شود، به تصویر کشیده شده است. درحقیقت، در پرتو این دگرگونی‌ها آنچه که در فضای سیاسی مدرن با عنوان کشور و دولت شناخته می‌شوند، و بر مبانی ویژگی‌های سرزمینی خود را بیان می‌کنند، به دلیل همان امواج شرایط جهانی‌شدن که با سرعت از محدودیت‌های مرزهای سرزمینی عبور می‌کند، به تدریج درحالت تضعیف قرار گرفته‌اند. یعنی اینکه امواج فرا-سرزمینی شرایط جهانی‌شدن ، آن پایه‌های سرزمینی ذوات سیاسی مدرن، یعنی کشور و ملت را که امری قطعی و ثابت تلقی می‌شدند، به چالش کشیده است. ذکر یک مثال شاید بتواند این بیانیه را روشنتر سازد. در حقوق بین‌الملل همه موضوعات بر مبانی سرزمینی تعریف شده‌اند چرا که اساسا بین‌المللی بودن مفهومی است که بر پایه معیارهای تعریف شده در میان ملل (در حقیقت کشورها) بوجود آمده است.

اصل عدم مداخله در امور داخلی دیگران (یعنی استقلال سیاسی و تمامیت ارضی آنها) یکی از مهمترین اصول حقوق بین‌الملل است که بعنوان هسته مرکزی و سخت جامعه بین‌المللی مورد شناسایی قرار گرفته، و آنچنان حائز اهمیت است که تحت هیچ شرایطی نمی‌تواند نادیده گرفته شود. «سازمان بر مبنای اصل تساوی حاکمیت کلیه اعضاء آن قرار دارد...» (بند ۱ از ماده منشور ملل متحد۲)، بنابراین صرف شناسایی حقوقی الزام‌آور این تساوی ، کشورهای عضو ملل متحد را از هرنوع مداخله در امور داخلی دیگران بر حذر می‌دارد. این اصل حقوقی الزام‌آور با یک قاعده هنجاری تکمیل می‌شود: «کلیه اعضا به منظور تضمین حقوق و مزایای ناشی از عضویت، تعهداتی را که به موجب این منشور بر عهده گرفته‌اند، با حسن نیت انجام خواهند داد...» (بند ۲ از همان ماده) تکیه بر مفهوم هنجاری قدرتمند حسن نیت که فراتر از ابعاد قراردادی و معاهداتی منشور ملل متحد، ریشه‌های عمیقی در حقوق بین‌الملل عرفی و حتی سنت‌های الهی می‌دواند، این پیام اکید و فرمان دهنده را برای اعضای در خود مستتر دارد که بنابر دلایل اخلاقی قطعی و انسانی، افزون بر تعهادت قراردادی، اعضای ملل متحد حق مداخله در امور داخلی دیگران را ندارند. حتی کشورهایی هم که عضو سازمان ملل متحد هستند، می‌بایست به این تعهدات حقوقی و هنجاری-اخلاقی پایبند باشند. دامنه و ژرفای این تعهدات تا بدانجا توسعه یافته است که تخلف از آن موجبات مسئولیت بین‌المللی کشورها را فراهم آورده، و در حادترین شرایط نقض قواعد آمره بین‌المللی به حساب می‌آید.[۳۶] اما امروزه مشاهده می‌شود که این پایه‌های سرزمینی و جغرافیای سیاسی اصل عدم مداخله با اشکال متفاوتی از مفهوم سنتی مداخله کردن مورد تزلزل و تهدید قرار گرفته است. اشکال مختلف مداخله در امور دیگران به سبب انقلاب اطلاعاتی و امواج نا ملموس شبکه‌های جهانی، عملا این اصل مسلم حقوقی بین‌الملل را به سوی ضرورتی گریز ناپذیر برای بازبینی در پیام‌های خود ملزم ساخته است.

---

[۳۶] نگاه کنید به «مفهوم قواعد آمره در حقوق بین‌الملل معاصر» از این نویسنده که در شماره ۵ فصلنامه سیاست خارجی در سال ۱۳۷۰ بانتشار یافت.

در پرتو اینگونه تحولات همراه با شرایط جهانی‌شدن است که روابط و تعاملات اجتماعی، خواه در حیطه داخلی و ملی و خواه در گستره بین‌المللی، کمتر به ابعاد فیزیکی همزمان در یک مکان خاص وابسته باقی مانده‌اند. ماهیت سیال و همواره در حال تغییر روابط اجتماعی که عمیقا تحت تاثیر همان امواج جهانی‌شدن تسهیل شده توسط انقلاب اطلاعاتی قرار دارند، در شرایطی قرار گرفته‌اند که برای ادامه نقش‌هایی که بر عهده آنها محول شده است، ناگزیر هستند با تغییرات جهانی خود را هماهنگ سازند. ازاینروی آنها نمی‌توانند به ویژگی‌های محلی و جغرافیایی که مانع از پویایی آنها می‌شود، پایبند باشند مگر اینکه با درک شرایط جهانی‌شدن بتوانند خود را مهیای نقش‌هایی کنند که پایبندی آنها را به مبانی و اصول محلی و یا ملی مستحکم‌تر سازد. این وابستگی متقابل میان حیطه‌های محلی (ملی) و جهانی اغلب در حوزه اقتصادی و تجاری مورد توجه کافی قرار گرفته و اغلب زیر عنوان یکپارچگی جهانی نولیبرال مورد نقدهای فراوانی از سوی نظریه‌های رادیکال هم واقع شده است. در حوزه مطالعات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی نیز همین وابستگی‌های متقابل به روشنی قابل مشاهده و درک هستند. بعنوان مثال، قانونگذاری‌های بین‌الملل در حوزه حقوق بشر بین‌المللی، و لایه‌های همپوشی که با حقوق کیفری بین‌المللی پیدا کرده است، موضوعات امنیت بین‌المللی و مبارزه با انواع قاچاق و یا تروریسم، و یا تلاش برای حل معضلات محیط زیستی نه تنها با فرآیندهای جهانی‌شدن رابطه گسست ناپذیری دارند، اغلب خود بخشی از همان فرآیندها می‌باشند که به آسانی از حیطه‌های کنترل و مدیریت ملی می‌گریزند. همه این موضوعات برحسب پیشرفت‌های سریع فناوری اطلاعات و ارتباطات هر روز ابعاد جهانی گسترده‌تری بخود می‌گیرند، درعین حال با دربرگیری حیطه‌های محلی می‌توانند بر کاربرد و استفاده از آن فناوری‌ها تاثیر بگذارند. همین ویژگی‌های فرآیند جهانی‌شدن است که موضوعات مدیریت، امنیت، و کنترل جامعه و حاکمیت دولت را چالش می‌کشد، بگونه‌ای که دیگر مفاهیم و نظریه‌های سنتی قدرت، حاکمیت، و اقتدار نمی‌توانند در مقابل آنها مقاومت کنند.

جهانی‌شدن به‌گونه‌ای با محیطهای محلی و ملی پیوند خورده است که دیگر نمی‌توان مفهوم «دور بودن» را مصون ماندن از امواج جهانی‌شدن تلقی کرد. انقلاب اطلاعاتی و فناوری‌های ارتباطی، مرزهای فاصله را کمرنگ کرده و ارتباطات بین مناطق دور و نزدیک را ممکن ساخته است، به طوری که جدا کردن این مفاهیم جغرافیایی از یکدیگر و بنا کردن نظریه‌های اجتماعی بر پایه تعاملات چهره به چهره دیگر کارساز نیست. درحقیقت، جهانی‌شدن تجربه جهان را به‌عنوان یک مکان واحد به ارمغان آورده است و فواصل مفهومی و عینی بین زمان و مکان را فشرده کرده است؛ این امر عمدتاً به واسطه پیشرفت‌های تکنولوژیکی در حمل و نقل، ارتباطات و فناوری اطلاعات ممکن شده است. در این فرآیند، فاصله‌ها چنان کمرنگ شده‌اند که تبادل سریع کالاها، خدمات، ایده‌ها و باورها در سطح جهانی به آسانی امکان‌پذیر شده است. اینترنت و دسترسی‌های اطلاعاتی در قلب این تغییرات قرار دارند و منجر به همگرایی زمان و مکان شده‌اند؛ به این معنا که تبادل اطلاعات، ارتباطات و حتی تجارت به سرعتی بی‌سابقه انجام می‌شود و فاصله‌های جغرافیایی دیگر مانعی برای ارتباطات و فعالیت‌های اقتصادی محسوب نمی‌شوند. به عبارتی دیگر، سرعت در تمامی امور زندگی به لطف ارتباطات فوری و دسترسی به اطلاعات افزایش یافته است. در نتیجه، مفهوم فاصله نیز به‌طور بنیادینی تغییر یافته و جهان بیش از هر زمانی شبیه به یک دهکده کوچک شده است، جایی که سفر، ارتباطات و تجارت در مسافت‌های طولانی طی بازه‌های زمانی کوتاه امکان‌پذیر است.

در این جهان، همانطور که رونالد رابرتسون استدلال می‌کند، نوع بشر یا احتمالاً به سمت نوعی سرنوشت جهانی - نوعی کیهان‌شهر جهانی[۳۷] - پیش می‌رود یا برعکس، به سمت خطوط گسل‌های جهانی تازه در حال ظهور پراکندگی و تقابل سیر می‌کند. صرف نظر از جهتی که حیات انسانی در حال جهانی‌شدن در پیش گرفته است، واقعیت این است که صدای دیگران که توسط گفتمان مسلط جهان زندگی خاموش شده بود، به تدریج از سر گرفته شده و در مقیاس جهانی طنین انداز شده است. با توجه به همه این دگرگونی‌های عمیق و بنیادینی که مفاهیم جغرافیایی نظریه‌های اجتماعی را به چالش کشیده است، این وظیفه ضروری احساس می‌شود که چگونه می‌توان به درستی پیام‌های صداها و مطالبات جدیدی که خواهان تغییر هستند، در سراسر جهان شنیده می‌شوند، را دریافت کرده و با آنها تعاملی سازنده برقرار کرد. با توجه به این شرایط حساس است که پیشنهاد می‌شود بی‌اعتنایی و ناآگاهی نسبت به صداهای تازه در حال ظهور تغییر به این معنی خواهد بود که حیات بین‌المللی هر روز از همبستگی و شناسایی متقابل دور شده و بیشتر به سمت گسل‌های غم‌انگیزی حرکت می‌کند که تهدیدی برای کل خانواده بشری خواهد بود. درحالی که در نقطه مقابل، تمایل و ایجاد اراده‌ای سیاسی برای به حساب آوردن مطالبات مذکور امید بیشتری را برای زندگی مسالمت‌آمیز به ارمغان می‌آورد. برای تکیه بر این نگرش امیدبخش است که باید به درستی دریافت که چگونه فرآیندهای جهانی‌شدن بر تقریبا همه جنبه‌های زندگی در هر کجای جهان تأثیر می‌گذارد و چگونه ابزاری را برای شکوفایی مردمان مختلف در چارچوب گفت و گوی متقابل فراهم می‌کند.

این تاثیرات برای همپرسگی و گفتگوی متقابل را باید در شکل گیری احساس نوعی هویت جمعی در حال گسترش در نظر گرفت که ارتباط نزدیکی با مطالبات در حال توسعه و گسترش برای ایجاد تغییرات از طریق شناسایی هویت‌ها و تبلور آنها در جنبش‌های اجتماعی دارد. با درنظر گرفتن این اثرات جهانی‌شدن ، موضوع بازنگری در تعریف الگوی‌های سرزمینی روابط اجتماعی و اقدامات سیاسی حاصل از آن از یکسو، و رابطه هویت‌های محلی در مواجه با روند چالش برانگیز جهانی‌شدن از

---

[37] Cosmopolis

دیگر سو را می‌بایست در کانون توجهات قرار داد تا بتوان بسیاری از چالش‌های مرتبط با حیات امروزین جوامع را پاسخ گفت.[۳۸] مهمترین این چالش‌ها را باید جداسازی قلمروهای سرزمینی از هویت‌های برخاسته از آن جستجو کرد. در دنیای امروز، یعنی در شرایط جهانی‌شدن ، افراد و گروه ها دیگر تنها از طریق موقعیت جغرافیایی خود شناسایی نمی‌شوند، بلکه ارتباطات خود با دیگران را در فراتر از مرزهای سرزمینی توسعه داده و درخصوص هویت‌های خود بیشتر تامل می‌کنند. اهمیت این جدایی و انفکاک میان سرزمین و هویت در ظهور جوامع مجازی قابل مشاهده است که از طریق برنامه‌های مختلف مجازی خود را فراتر از مرزهای محلی و منطقه‌ای مورد بازتعریف قرار می‌دهند. از اینروی این بحث اهمیت پیدا می‌کند که جهانی در حال ظهور به عنوان مکانی واحدی در حال شکل گیری و تکوین است که در آن صداهای خاموش شده و به حاشیه رانده شده خود را در زیر عنوان هویت‌های جدید سازماندهی کرده و این فرصت را پیدا کنند تا با نزدیک شدن به جایگاه‌های جهانی بتوانند اهداف و چشم‌اندازهای خاصی که در پیرامون مفهوم حیات اجتماعی و سیاسی دارند را دنبال کنند. این اهداف در شبکه‌های جهانی که از مراکز از پیش تعیین شده می‌گریزند، دنبال می‌شوند، و شرایطی را بوجود می آورند تا گفتمان‌های امیدبخش جهانی مانند حقوق بشر و دموکراسی سازی با چالش صداقت، شفافیت، تصدیق اصالت‌ها و تعلق خاطر، و تهدیدات ناشی از نابرابری های اجتماعی-اقتصادی ناعادلانه و رو به رشد، به راستی آزمایی گذاشته شوند.[۳۹]

یک چنین مفروضاتی آنچنان بدیهی شده‌اند که به سرعت می‌توانند نظم اجتماعی را به چالش می‌کشند. در اثر این چالش‌هاست که روابط اجتماعی مبتنی بر پایه‌های سرزمینی به سختی می‌توانند اعتبار خود را حفظ کنند. افزایش تحرک و سرعت تعاملات میان افراد، تبادل کالاها و خدمات منجر به کاهش جوامع محلی و زوال انسجام در روابط اجتماعی شده است. گسیختن روابط اجتماعی محلی باعث می‌شود تا روابط اجتماعی این فرصت را داشته باشند تا درباره چگونگی پیوستن خود به امواج نوینی روابط جهانی راه‌های نوینی را جستجو کنند. به همین دلیل است که پیشتر توضیح داده شد که شرایط جهانی‌شدن مفاهیم پیشین دور، نزدیک، و اساسا فاصله مکانی را از مبانی سرزمینی خود جدا ساخته است زیرا که از طریق فناوری‌های ارتباطی امکان توسعه سریع روابط در فاصله‌هایی که پیشتر دور تلقی می‌شدند را فراهم ساخته است. این تغییرات بنیادین و بازتعریف‌ها فرصت‌های بی‌نظیری برای جنبش‌های هویتی، فرهنگی و اجتماعی فراهم آورده است تا بتوانند خود را به جایگاه‌های جهانی نزدیک ساخته و برای رسیدن به اهداف خود بکوشند. بعنوان مثال، جنبش‌های جهانی فمینیستی، نژادی، و ضد فقر و به ویژه موج هویت‌های ملی که پیشتر به دلیل عدم امکان بیان خویش، که خود ناشی از عدم شناسایی و یا شناسایی صحیحی آنها بود، در حاشیه قرار گرفته و یا طرد شده بودند، فرصت یافته‌اند صدای خود را در جایگاه‌های جهانی رساتر ساخته و مطالباتی را که دارند به گوش دیگران برسانند. براین اساس است که این ضرورت احساس می‌شود تا تاملاتی عمیق در باره چگونگی ظهور دگرگونی‌ها و ظهور نیروهای جدیدی برآمده از آنها صورت گیرد تا بتوان تغییرات درحال وقوع در همه گوشه‌های جهان را به درستی شناخته و از آنها برای تعاملات سازنده و همپرسگی استفاده کرد.[۴۰] همچنین این ضرورت پیدا شده است تا بین نظریه‌های مسلط سرزمین-محور و ظهور نیروها جدید که با یادآوری چشم‌اندازهای تاریخی ساخته‌شده جهان سعی دارند ضرورت ایجاد دگرگونی‌های در آنها را برای رسیدن به فرصت‌های جدیدی برای شناسایی و بواسطه آن عدالت را تامین کنند، برقرار شود.[۴۱] این دیدگاه منعکس کننده پویایی‌های بالقوه‌ای برای توسعه و شکوفایی هویت‌های فرهنگی در محیط ها و جایگاه‌های جهانی است، هرچند که ممکن است در شرایطی سواستفاده‌هایی از این شرایط صورت گرفته و تهدیدهایی مانند بنیادگرایی و تروریسم نیز توسعه پیدا کنند.[۴۲] بنابراین، درک این دگرگونی‌ها این انگیزش را بوجود می آورد تا فکر کنیم چگونه جهان دائماً در حال تغییر و نظم‌دهی مجدد خویش است و چگونه این

---

[38] See: Ronald Robertson, "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in *Global Modernity*, Mike Featherstone, Scott Lash, and Ronal Robertson ed. (London: SAGE Publications, 1995); Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); Zygmunt Buman, "The Great War of Recognition," in *Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculturalism*, Scott Lash and Mike Featherstone ed. (London: SAGE Publication Ltd, 2002).

[39] Of the thoughtful assertions of the idea of authenticity in the globalizing world is the stress on originality of cultural life and practices versus those of the false consumerist cultural practices of the west. This stress comes from a more general argument that cultural homogeneity threats the authentic assertions of identity. The fear is that people are possibly going to accept the western pastiche of their culture as authentic. See: Stuart Hall, "The Question of Cultural Identity," in *Reading in Contemporary Political Sociology: Globalization, Politics, and Power,* Kate Nash ed. (Malden: Blackwell Publishers, 2000), pp. 115-122; Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996); Anil Mathew Varughese, "Globalization versus Cultural Authenticity?" in *Civilizing Globalization: A Survival Guide*, Richard Sandbrook ed. (Albany: SUNY Press, 2003), pp. 53-58.

[40] Beck and Willems, *Conversation with Ulrich Beck,* p. 30. Also، Beck, *What is Globalization*? pp. 23-26.

[41] See: Ronaldo Munck, *Globalization and Social Exclusion: A Transformationalist Perspective* (Bloomfield: Kumarian Press, 2005).

[42] For a full account of this assertion from Taylor's perspective see: Charles Taylor, "Alternative Future: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada," in *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, A. Cairns and C. Williams ed. (Toronto: Toronto University Press, 1985), pp. 183-229.

نظم‌دهی مجدد مرحله جدیدی را در شرایط زندگی مدرن ایجاد می‌کند که از اصول اولیه اجتماعی-سیاسی پیشین خود فاصله می‌گیرد.

به موجب ویژگی‌های شرایط جهانی، پیشبرد این فرضیه معقول به نظر می‌رسد که جهانی‌شدن نشانه‌ای از پایان فرضیات مبتنی بر سرزمین در نظریه‌پردازی‌های روابط بین‌الملل است. به عبارت دیگر، مدل سرزمینی روابط اجتماعی با موانعی در بیان و توسعه خود برخورد کرده است که به سختی می‌تواند نیازهای زندگی‌جهانی در حال جهانی‌شدن را برآورده کند. این استدلال که جهانی‌شدن به معنای پایان دادن به مفروضات مبتنی بر سرزمین در نظریه پردازی روابط بین‌الملل است، ادعایی است که مبتنی بر ماهیت در حال تحول روابط اجتماعی در جهان جهانی توسعه داده می‌شود. همانطور که مفهوم جهان زندگی امروزین را در نظر می‌گیریم، که به تجربیات زندگی روزمره افراد و چارچوب‌های آن ادراک و معانی متفاوتی از تجربه‌های پیشین را می‌دهد، این واقعیت آشکار می‌شود که مدل سنتی سرزمینی برای پرداختن به پیچیدگی‌های تعاملات بین‌المللی مدرن به طور فزاینده ای ناکافی است. علت این اصرار بر درک تجربیات جدید زندگی در شرایط جهانی‌شدن این است که در گذشته، حتی ده سال پیش، روابط بین‌الملل عمدتاً از طریق مرزهای ملی ثابت و با حضور کشورها به عنوان بازیگران اصلی درک می‌شد. این مدل سرزمینی، ملت‌ها را به‌عنوان موجودیت‌های مجزا از یکدیگر، هرکدام با هویت‌ها، علایق و رفتارهای مشخصی درنظر می‌گرفت که اغلب در محدوده‌های تعریف شده سرزمینی خویش و جدا از یکدیگر تحلیل می‌شدند. این چارچوب به طور طبیعی منجر به مفروضاتی شد که بر رقابت جویی‌های مرتبط با ملاحظات سرزمینی، معضلات امنیتی مرتبط با آنها، و پویایی قدرت که ریشه در مرزهای جغرافیایی داشت، تأکید داشت. با این حال، با سرعت گرفتن فرآیندهای جهانی‌شدن ، به هم پیوستگی جوامع، همگرایی اقتصادها و تعامل فرهنگ‌ها، تغییرات بی‌سابقه‌ای را در این پارادایم ایجاد کرده است که هرچند ملاحظات سرزمینی را هنوز در صدر سیاست‌های مبتنی بر آن حفظ کرده است، اشکال حفاظت از منافع سرزمینی و تمامیت ارضی را ناچار به بازبینی کرده است.

این موضوع را می‌توان از زاویه دید دیگری نیز به بحث گذاشت. مفهومی که مانوئل کاستلز در مورد «شبکه سیال مبادلات»[43] بیان می‌کند، بر این امر تأکید دارد که روابط بین کشورها دیگر صرفاً توسط ویژگی‌های سرزمینی و مفاهیم جغرافیای سیاسی تعیین نمی‌شود. در عوض، این مبادلات از طریق شبکه‌های پیچیده و چند بعدی که از مرزها فراتر می‌روند و جنبه‌هایی مانند ارتباطات تکنولوژیکی، وابستگی متقابل اقتصادی و جنبش‌های اجتماعی را در بر می‌گیرد، رخ می‌دهد. چنین پیوندهای متقابلی، دیدگاه سنتی روابط بین‌الملل را با معرفی بازیگران متعددی از جمله شرکت‌های فراملی، سازمان‌های غیردولتی و جامعه مدنی جهانی به چالش می‌کشد، که اغلب تأثیر قابل توجهی بر رفتار و سیاست‌های کشورها دارند. به همین دلیل، شرایط جهانی‌شدن نشان‌دهنده یک تغییر خاص در نظم جهانی است که در آن، به دلیل شبکه سیالی از مبادلات، مفاهیم اجتماعی-سیاسی مرتبط با شناسایی روابط میان کشورها - روابط بین‌الملل - توسط نیروهای جدید تغییر به چالش کشیده می‌شود. فرآیند جهانی‌شدن همچنین به این نیروها اجازه می‌دهد که دوباره در امواج مبارزه برای شناسایی، که زمانی در زیر مدل سرزمینی روابط اجتماعی پنهان شده بودند، مورد بازنگری قرار گیرند. و باز باید خاطر نشان ساخت که جهانی‌شدن مستلزم دگرگونی مفاهیم سیاسی-اجتماعی پیرامون هویت و تعلق آنها به حیطه‌های نوینی است. در دنیایی که افراد بدون توجه به نزدیکی جغرافیایی می‌توانند با دیگران ارتباط برقرار کنند، وفاداری‌ها و وابستگی‌ها هم به طور فزاینده ای خصلت فراملی به خود می‌گیرند. در نتیجه، اساس هویت جمعی از تعیین کننده‌های جغرافیایی پیشین به ارزش‌ها، اعتقادات و آرمان‌ها، و یا علایق مشترکی تغییر می‌کند که اغلب سیال‌تر و متنوع‌تر هستند. این دگرگونی می‌تواند منجر به تنش‌ها شود زیرا مفاهیم دیرینه حاکمیت و قلمرو کشور توسط جنبش‌هایی که از عدالت جهانی، حقوق بشر و پایداری محیطی حمایت می‌کنند، مورد چالش می‌گیرند، که اغلب اصول جهانی بعنوان معیاری برای توضیح صحیح منافع ملی خود در نظر می‌گیرند.

با ادامه گسترش امواج جهانی‌شدن ، خود این فرآیند نیروهایی را که قبلاً زیر سطح مدل سنتی سرزمینی باقی مانده بودند، توانمند می‌سازد تا خود را به عرصه‌های جهانی نزدیک کرده و مطالبات خود را به نمایش بگذارند. تقاضا برای به رسمیت شناخته شدن گروه‌های به حاشیه رانده شده، جنبش‌های اجتماعی و نهادهای نوظهور، تلاش برای تغییر شکل هویت‌ها و روابط را به شیوه‌ای که واقعیت‌های معاصر را منعکس می‌کند، نشان می‌دهد. پویایی این مبارزه بر یک تغییر محوری تاکید می کند، جایی که اهمیت دیده شدن و تصدیق در عرصه جهانی بسیار مهم می شود و اغلب با ماهیت ایستا و طرد کننده فرضیات سرزمینی در تضاد است. به همین دلیل است که باز تاکید می‌شود محققان و متخصصان روابط بین‌الملل باید چارچوب‌ها و روش‌های تحلیل و نگرش خود به جهان را مورد ارزیابی مجدد قرار دهند. پذیرش درک دقیق‌تر از چگونگی شکل گیری هویت‌های اجتماعی و چگونگی تکامل روابط در شرایط جهانی‌شدن برای مقابله با چالش‌های قرن بیست و یکم ضروری است. با دور شدن از تمرکز منحصر به فرد بر فرضیه‌های سرزمینی، تجزیه و تحلیل روابط بین‌الملل، از طریق چشم‌اندازی که پیچیدگی‌ها و پویایی یک جهان را که با ارتباط متقابل، تنوع و تغییر در نظر می‌گیرد، ممکن می‌شود. بنابراین، این نظریه که شرایط جهانی‌شدن پایان اعتبار قطعی فرضیه‌های منطقه‌ای را یادآوری می‌کند، تنها یک انتقاد از نظریه‌های سنتی نیست؛ بلکه این فراخوان برای ترسیم سیمای نوینی از جهان، چگونگی ادراک آن، و تعامل با چشم انداز همیشه در حال تکامل تعاملات بین المللی است.

---

[43] Manuel Castells, The Rise of the Network Society, Wiley Blackwell, 2011.

هدف این فصل، بررسی تأثیر جهانی‌شدن بر روابط اجتماعی به‌طور کلی و بر شکل‌گیری شناسایی متقابل به‌طور خاص است. این فصل در دو بخش سازمان‌دهی شده است: بخش اول به بررسی سه رویکرد مهم در تفسیر جهانی‌شدن می‌پردازد که شامل نظریه‌های «ابرجهانی‌گرایی»،[44] «تردیدگرایی»،[45] و«تحول‌گرایی»[46] است؛ این نظریات توسط دیوید هلد معرفی شده و هرکدام دیدگاه‌های متفاوتی نسبت به تأثیرات جهانی‌شدن بر روابط اجتماعی و شکل‌گیری هویت ارائه می‌دهند. در این بخش همچنین به دیدگاه‌های رونالد رابرتسون و آرجون آپادورای اشاره می‌شود که جهانی‌شدن را به‌عنوان فرآیندی دگرگون‌کننده می‌بینند و معتقدند که این فرآیند تقاضا و نیاز برای شناسایی را در جوامع مختلف برجسته‌تر می‌سازد. در کنار این نظریات، دیدگاه‌های آنتونی گیدنز و اولریش بک درباره مدرنیته بازتابی و تغییرات اجتماعی ناشی از آن نیز مورد بحث قرار می‌گیرد. بخش دوم این فصل به توضیح فرصت‌هایی می‌پردازد که شرایط جهانی‌شدن برای به میدان آمدن و شنیده شدن صداهای طرد شده فراهم می‌کند. در این راستا، جهانی‌شدن به کسانی که از حوزه‌های قدرت و هویت اجتماعی دور مانده‌اند امکان می‌دهد تا صدای خود را در فضای جهانی مطرح کنند و در گفتمان‌های هویتی شرکت کنند. این فصل همچنین با یک تحلیل از چگونگی شکل‌گیری اخلاق رهایی‌بخش که به شناسایی متقابل و بازنمایی صدای گروه‌های خاموش کمک می‌کند، پایان می‌یابد.

در نهایت، چند نکته در مورد روش توضیح اهداف یاد شده باید یادآوری شود. نکته اول اینکه موضوع جهاني شدن درتحليل برای توضیح نوعی جابجايي دوراني از مرحله اول به مرحله دوم در فضای مدرن انجام می‌گیرد. در حالی که در مرحله اول عصر مدرن - از قرن هفدهم به بعد - جامعه اروپایی با انقلاب‌های مختلف سیاسی و صنعتی رو به دگرگونی گذاشت و مفاهیم سرزمینی را بعنوان مبنایی برای نظریه پردازی اجتماعی برگزید، در مرحله دوم عصر مدرن، مفروضات اساسی مرحله اول مورد آنها تأمل قرار می‌گیرد. در مرحله اول عصر مدرن، معمولاً فرآیندی از جهانی‌شدن مورد توجه قرار می‌گیرد که با توسعه علم و دانش معانی و مفاهیم خود را متبادر می‌سازد و ویژگی‌های خطی دارد. تمایل به یکسان سازی روابط اجتماعی ویژگی اصلی این نگرش به جهانی‌شدن است و از این روی، تصورات هویتی خارج از مفهوم مدرن بودن را به نقد و چالش می‌کشد. اما در مرحله دوم عصر مدرن، جهانی‌شدن به عنوان فرآیندی تلقی می‌شود که در اثر بسط و توسعه آن زندگی اجتماعی و مفاهیم هویت و اجتماع رو به دگرگونی گذاشته‌اند. در پرتو این دگرگونی است که می‌توان درک تأثیرات شرایط جهانی‌شدن را بر موضوعات هویتی می وان توضیح داد. در این مرحله دوم، فرآیند جهانی‌شدن اعتبار مفروضات بدیهی دوره اول عصر مدرن مورد تردید قرار می‌گیرد تا بتواند درک دقیقی از دگرگونی‌های معاصر را فراهم آورد. برای این منظور عصر مدرن پیشرفته به موضوع نقد و ارزیابی فرضیات خود تبدیل می‌شود، و در این ارتباط است که از روش شناسی مدل روابط اجتماعی مبتنی بر دولت-ملت فراتر می‌رود، و در مقابل آن الگویی را توصیه می‌کند که به شیوه‌ای موثر می‌تواند وضعیت پیوسته را حال دگرگونی شرایط معاصر را توضیح دهد.

نکته دوم در مورد روش شناسی این است که اهمیت فرنودی نیروهای دوگانه‌گرای جهانی-محلی در روشن شدن رابطه جهانی‌شدن با موضوع تلاش برای شناسایی مورد توجه قرار می‌گیرد. نکته قابل توجه در این روش تمرکز بر درک شرایط جهانی‌شدن به عنوان همگرایی جهانی و محلی می‌باشد. یعنی شرایطی که در آن جهانی‌شدن و محلی بودن از یکدیگر تفکیک ناپذیر می‌شوند. این اصطلاح ابداع شده ترکیبی از پویایی جهانی‌شدن و بومی سازی به شکل همگرا و متقابلاً پیش‌برنده است. محور فرنودی جهانی‌شدن و محلی بودن، به درک مطالبات هویت‌های نوظهور کمک می‌کند که به دنبال تحقق شیوه‌های زندگی اصیل خود در محیطهای فرهنگی متمایز خود هستند و از طریق روابط همپرسه عمل می‌کنند.

بحث جهانی‌شدن

جهانی‌شدن به عنوان یک پدیده چندبعدی، ابعاد پیچیده‌ای از زندگی اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی را در بر می‌گیرد و به همین دلیل، تعریف دقیقی که بتواند تمام ابعاد آن را به‌طور جامع پوشش دهد دشوار است. این مفهوم با سرعت زیادی وارد واژگان و مباحث علوم اجتماعی شده است و به یکی از پرکاربردترین مفاهیم در جامعه‌شناسی، اقتصاد، سیاست و فرهنگ تبدیل شده است، اما همین گسترش سریع آن باعث شده که جهانی‌شدن به یک مفهوم چندپهلوی تفسیرپذیر و حتی گمراه‌کننده تبدیل شود.

از آنجا که جهانی‌شدن ابعاد و پیامدهای متعددی دارد، تفسیرهای متفاوتی از آن به وجود آمده است. برای برخی از محققان، جهانی‌شدن یک فرآیند مثبت است که می‌تواند به تبادل فرهنگی، رشد اقتصادی، و گسترش دموکراسی کمک کند. به‌عکس، گروه دیگری از پژوهشگران، جهانی‌شدن را پدیده‌ای می‌دانند که نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی را تشدید می‌کند و به سلطه اقتصادی و فرهنگی کشورهای قدرتمند بر کشورهای در حال توسعه منجر می‌شود. این اختلاف در دیدگاه‌ها به دلیل ماهیت پیچیده و چندلایه

[44] Hyperglobalization
[45] Skepticism
[46] Transformationalism

جهانی‌شدن است. این فرآیند به‌طور همزمان می‌تواند موجب نزدیکی و یکپارچگی میان کشورها و فرهنگ‌ها شود، اما از سوی دیگر، می‌تواند منجر به از دست رفتن هویت‌های فرهنگی بومی و ایجاد شکاف‌های جدید اجتماعی شود. این تضادها و پیچیدگی‌ها باعث می‌شود که محققان از دیدگاه‌های متفاوتی به این پدیده نگاه کنند؛ برخی بر پیامدهای مثبت و برخی دیگر بر آثار منفی آن تاکید دارند. از سوی دیگر، جهانی‌شدن همچنان در معرض سوءاستفاده و تفسیرهای مختلف قرار دارد. بسیاری از دولت‌ها، نهادها، و شرکت‌ها تلاش می‌کنند تا با استفاده از مفهوم جهانی‌شدن به اهداف اقتصادی یا سیاسی خاص خود دست یابند. به همین دلیل، درک واقعی این پدیده به تحلیل‌های دقیق و چندوجهی نیاز دارد.

به طور خلاصه، جهانی‌شدن پدیده‌ای است که به دلیل پیچیدگی‌های نظری و عملی که در خود دارد، نمی‌توان آن را به یک تعریف محدود کرد. محققان علوم اجتماعی تلاش دارند تا از زوایای مختلف و با استفاده از دیدگاه‌های گوناگون، به تحلیل جهانی‌شدن و پیامدهای آن بپردازند تا درک جامع‌تری از این پدیده پیچیده به دست آورند.

در سطح کلی، جهانی‌شدن به فرآیندهایی اشاره دارد که به گسترش و تسریع ارتباطات، تعاملات و وابستگی‌های متقابل میان کشورها، جوامع و افراد در سراسر جهان کمک می‌کند. این پدیده در تمام جنبه‌های زندگی اجتماعی معاصر تاثیرات خود را نشان می‌دهد: از تبادل کالا و خدمات، پیشرفت‌های فناوری، توسعه شبکه‌های ارتباطی، تا گسترش فرهنگ‌ها و ارزش‌ها. جهانی‌شدن همچنین به افزایش جریان‌های اطلاعات، سرمایه و نیروی کار در مقیاس جهانی اشاره دارد که باعث ایجاد یک دنیای به هم پیوسته و تعاملات فزاینده می‌شود. با این حال، جهانی‌شدن به عنوان یک اصطلاح همچنان یک مفهوم مورد مناقشه است. این مناقشه ناشی از ابعاد پیچیده و چند وجهی مفهوم است که در هر زمینه‌ای از زندگی انسان تأثیرگذار است. به ویژه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، جهانی‌شدن تأثیرات گسترده‌ای دارد که می‌تواند هم مثبت و هم منفی باشد. در واقع، آنچه که برای یک کشور یا جامعه ممکن است به عنوان یک فرصت دیده شود، ممکن است برای دیگری تهدید یا چالش به شمار آید. به عنوان مثال، در کشورهایی با اقتصادهای کمتر توسعه یافته، جهانی‌شدن می‌تواند موجب بهره برداری از منابع و نیروی کار ارزان شود، در حالی که در کشورهای پیشرفته‌تر ممکن است به بیکاری و تغییرات منفی در بازار کار منجر شود.

از نقطه نظر تعریفی، بسته به کاربرد این اصطلاح در شاخه‌های مختلف دانش و برای اهداف گوناگون، جهانی‌شدن به اشکال مختلف تعریف می‌شود: جهانی‌سازی فرهنگی، جهانی‌شدن فناوری، جهانی‌شدن اقتصادی، جهانی‌شدن زیست‌محیطی، همگن‌سازی، غربی‌سازی، بین‌المللی‌سازی، جهانی‌سازی سیاست جهانی و غیره. علاوه بر این، جهانی‌سازی در زمینه‌های مختلفی مانند جامعه‌شناسی، نظریه سیاسی، اقتصاد سیاسی، مطالعات فرهنگی و حتی مطالعات دینی مورد استفاده قرار می‌گیرد و با توجه به انگیزه‌های مختلفی که پشت آن قرار دارد، همچنان یک اصطلاح مورد مناقشه باقی می‌ماند. درحقیقت، اختلافات در مورد مفهوم‌سازی جهانی‌شدن به دلیل تفاوت در دیدگاه‌ها و الگوهای تحلیلی است که محققان و نظریه‌پردازان از آن استفاده می‌کنند. برخی آن را فرآیندی یکپارچه و جهانی می‌بینند که به همگرایی فرهنگی و اقتصادی در سطح جهانی منجر می‌شود. این گروه از محققان ممکن است جهانی‌شدن را با همگن‌سازی فرهنگی،[47] غربی‌سازی[48] و حتی نواستعمارگرایی یکی بدانند. آنها بر این باورند که فرآیند جهانی‌شدن به ترویج فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و سبک زندگی غربی کمک می‌کند و جوامع مختلف را به یک شکل مشابه تبدیل می‌کند. در مقابل، گروه دیگری از محققان، جهانی‌شدن را نه به عنوان یک فرآیند همگن، بلکه به عنوان یک پدیده پیچیده و متناقض می‌بینند که منجر به ایجاد تنوع و گوناگونی در ابعاد مختلف می‌شود.[49] از این منظر، جهانی‌شدن ممکن است در کنار همگرایی اقتصادی و فرهنگی، موجب تقویت هویت‌های محلی و منطقه‌ای نیز گردد. این گروه بر تأثیرات دوگانه جهانی‌شدن تأکید می‌کنند که می‌تواند هم به تقویت ارتباطات میان فرهنگی و تبادل اطلاعات کمک کند و هم به نابرابری‌های اقتصادی و فرهنگی دامن بزند.

تفاوت‌های گسترده در دیدگاه‌های نظریه‌پردازان درباره‌ی جهانی‌شدن، به‌ویژه در حوزه‌های اجتماعی و سیاسی، باعث شده است که این مفهوم بسیار پیچیده و تا حدی مبهم به‌نظر برسد. از یک سو، گروهی از نظریه‌پردازان به جهانی‌شدن به‌عنوان فرصتی نگاه می‌کنند که می‌تواند به تقویت دموکراسی، حقوق بشر، و عدالت اجتماعی و اقتصادی منجر شود. آن‌ها استدلال می‌کنند که جهانی‌شدن با افزایش تعاملات بین‌المللی، زمینه را برای تبادل ارزش‌های حقوق بشری و دموکراتیک فراهم می‌کند. در این دیدگاه، جهانی‌شدن موجب می‌شود جوامع با ارزش‌های حقوق بشری آشنا شوند و تحت تاثیر فشارهای بین‌المللی به سمت رعایت اصول دموکراتیک و عادلانه حرکت کنند. از سوی دیگر، عده‌ای دیگر به جهانی‌شدن با دیدی بسیار انتقادی‌تر می‌نگرند و بر این باورند که این فرآیند بیشتر به تقویت قدرت‌های بزرگ اقتصادی و سیاسی کمک کرده و کشورها و جوامع کوچک‌تر را تضعیف می‌کند. در این دیدگاه، جهانی‌شدن به جای آنکه به توزیع عادلانه‌تر منابع بینجامد، در واقع ابزار سلطه اقتصادی و سیاسی کشورهای قدرتمند شده و موجب وابستگی بیشتر کشورهای در حال توسعه و فقیر به قدرت‌های بزرگ می‌گردد. این وابستگی و نابرابری، به تضعیف

---

[47] Cultural homogenization
[48] Westernization
[49] Giddens, *Runaway World*, p. 31.

اقتدار و حاکمیت کشورهای کوچک‌تر منجر می‌شود و در نهایت می‌تواند موجب تشدید نابرابری‌ها و کاهش عدالت اجتماعی در سطح جهانی شود.

با توجه به این اختلافات دیدگاهی، جهانی‌شدن به عنوان یک پدیده پیچیده و چندوجهی نیازمند تحلیل‌های متنوع است. هر نظریه و دیدگاه، به بخشی از ابعاد مختلف جهانی‌شدن توجه دارد و تلاش می‌کند آن را براساس ارزش‌ها، منافع، و دیدگاه‌های خاص خود تبیین کند. این تنوع در نگاه‌ها باعث می‌شود که نتوان تعریف واحد و مشخصی برای جهانی‌شدن ارائه داد که تمامی جنبه‌ها و پیامدهای آن را به‌طور کامل در بر بگیرد. به‌طور کلی، جهانی‌شدن همچنان یک مفهوم پویا و قابل بحث باقی می‌ماند، چرا که تاثیرات و پیامدهای آن به مرور زمان تغییر می‌کنند و بر اساس تغییرات اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و اجتماعی در سطوح ملی و بین‌المللی، بازتعریف می‌شود.

در حوزه روابط بین‌الملل نیز نظریه‌پردازان مختلفی چون نولیبرال‌ها، نوواقعگرایان، نظریه‌پردازان انتقادی و برساخت‌گرایان ممکن است جهانی‌سازی را به‌طور متفاوتی تفسیر کنند و به تبع آن، نسبت به فرآیند جهانی‌سازی و تأثیرات آن بر روابط اجتماعی مواضع خوش‌بینانه، بدبینانه یا انتقادی اتخاذ کنند. نئولیبرال‌ها جهانی‌سازی را به‌عنوان یک فرآیند مثبت و سازنده می‌بینند که به ایجاد یک نظام جهانی کارآمدتر و متصل‌تر کمک می‌کند. در این نگرش، جهانی‌سازی با تقویت روابط اقتصادی، تجاری و فناوری میان کشورها، موجبات رشد و توسعه اقتصادی را فراهم می‌آورد. آنها معتقدند که جهانی‌سازی باعث تقویت همکاری‌های بین‌المللی، کاهش جنگ‌ها و درگیری‌ها، و افزایش رفاه عمومی می‌شود. آنان معمولاً تأکید می‌کنند که زوال محدودیت‌هایی که مرزهای بر تعاملات تحمیلی می‌کردند و ایجاد فضای اقتصادی آزاد جهانی، موجب بهبود رفاه بشر از طریق بازارهای آزاد و رقابتی می‌شود. بنابراین، جهانی‌سازی به‌عنوان یک فرآیند مثبت و نویدبخش در نظر گرفته می‌شود که به نفع کشورهای در حال توسعه نیز عمل خواهد کرد. اما نوواقعگرایان با تردید به این نگرش می‌پردازند. به نظر آنان جهانی‌سازی نمی‌تواند روابط قدرت و منافع میان کشورها را تغییر دهد. برای آنها، کشورها همچنان بازیگران اصلی در نظام بین‌المللی هستند و روابط بین‌المللی تحت تأثیر رقابت قدرت‌ها و منافع ملی قرار دارد. آنها بر این عقیده‌اند که جهانی‌سازی به‌طور عمده در خدمت منافع قدرت‌های بزرگ، به ویژه قدرت‌های اقتصادی و نظامی است و ممکن است به تضعیف موقعیت و حاکمیت کشورهای کوچک‌تر یا در حال توسعه منجر شود. از نظر نوواقعگرایان، جهانی‌سازی نه تنها تهدیدهایی برای امنیت ملی ایجاد می‌کند بلکه ممکن است موجب تضعیف استقلال و خودمختاری کشورها در عرصه جهانی شود.

نظریه‌پردازان مکتب انتقادی، که شامل دیدگاه‌های مارکسیستی، پسااستعماری و دیگر رویکردهای بنیادشکن هستند، جهانی‌سازی را به چشم یک پدیده‌منفی و به‌طور عمده نابرابر می‌بینند. از نظر آن‌ها، جهانی‌سازی نه تنها موجب توسعه و پیشرفت نمی‌شود، بلکه یک فرآیند سلطه‌گرانه است که تنها منافع گروه‌های خاص، به ویژه نخبگان اقتصادی و سیاسی را در کشورهای توسعه‌یافته تامین می‌کند. در این دیدگاه، جهانی‌سازی بیشتر از آنکه یک همکاری بین‌المللی برای رفاه عمومی باشد، سازوکاری برای گسترش نفوذ و قدرت کشورهای ثروتمند است که از طریق نظام سرمایه‌داری جهانی، به سلطه‌ی خود بر منابع و نیروی کار کشورهای در حال توسعه ادامه می‌دهند. به بیان دیگر، نظریه‌پردازان انتقادی این روند را نوعی استعمار نوین می‌دانند که با شیوه‌های جدید به تسلط بر جهان سوم و استثمار آن‌ها ادامه می‌دهد. این نظریه‌پردازان معتقدند که جهانی‌سازی به ایجاد نابرابری‌های عمیق‌تر در سطح جهانی و محلی منجر می‌شود، چرا که فرصت‌های اقتصادی و اجتماعی به‌طور عادلانه میان کشورهای توسعه‌یافته و در حال توسعه توزیع نمی‌شوند. به‌طور مثال، کشورهای ثروتمند از جهانی‌سازی برای دستیابی به مواد اولیه ارزان‌قیمت و نیروی کار ارزان استفاده می‌کنند، در حالی که کشورهای فقیر کمتر از منافع این فرآیند بهره‌مند می‌شوند و در عوض، با کاهش توانایی‌های اقتصادی و اجتماعی خود، بیشتر به آن‌ها وابسته می‌گردند.

علاوه بر این، نظریه‌پردازان مکتب انتقادی بر این باورند که جهانی‌سازی صرفاً به جنبه‌های اقتصادی محدود نمی‌شود و شامل سلطه فرهنگی نیز می‌شود. به اعتقاد آن‌ها، فرهنگ غربی از طریق جهانی‌سازی به فرهنگ غالب تبدیل شده است و جوامع محلی را وادار می‌کند تا به ارزش‌ها و سبک‌های زندگی غربی روی آورند و در این فرآیند، فرهنگ‌ها و سنت‌های بومی به حاشیه رانده می‌شوند. از دیدگاه آن‌ها، جهانی‌سازی موجب تضعیف هویت‌های فرهنگی محلی شده و تنوع فرهنگی را تهدید می‌کند. در نهایت، از دیدگاه نظریه‌پردازان انتقادی، جهانی‌سازی به‌جای آنکه به معنای مشارکت و توسعه مشترک باشد، نوعی کنترل و تسلط بر کشورهای ضعیف‌تر است که از استقلال و هویت آن‌ها می‌کاهد و آن‌ها را بیشتر به کشورهای قدرتمند وابسته می‌سازد.

برساخت‌گرایان به جهانی‌سازی از زاویه‌ای متفاوت نگاه می‌کنند؛ آنها آن را تنها به عنوان یک فرآیند اقتصادی یا سیاسی نمی‌بینند، بلکه بر این باورند که جهانی‌سازی عمیقاً بر هویت‌ها، ارزش‌ها و ساختارهای فرهنگی و اجتماعی تأثیرگذار است. از دید برساخت‌گرایی، جهانی‌سازی می‌تواند موجب تغییرات بنیادی در روابط و ساختارهای اجتماعی و فرهنگی شود، اما این تغییرات در همه جوامع یکسان و به شکلی مشابه بروز نمی‌کند. هر جامعه، بسته به ویژگی‌های فرهنگی و تاریخی خاص خود، به شیوه‌ای متفاوت تحت تأثیر جهانی‌سازی قرار می‌گیرد. آنها معتقدند که جهانی‌سازی نوعی فرآیند دوسویه و پویاست؛ به این معنا که از یک‌سو می‌تواند موجب همگرایی و شباهت‌های فرهنگی میان جوامع شود، و از سوی دیگر ممکن است به تقویت تفاوت‌ها و

هویت‌های محلی و ملی بینجامد. به‌عنوان مثال، در برخی جوامع ممکن است جهانی‌سازی به تقویت هویت‌های بومی و ارزش‌های فرهنگی منجر شود، زیرا افراد احساس می‌کنند که باید در برابر نفوذ فرهنگ جهانی از هویت محلی خود دفاع کنند. در عین حال، ممکن است افراد دیگری در مواجهه با جهانی‌سازی به پذیرش هویت‌های جهانی روی آورند و خود را به عنوان بخشی از یک جامعه جهانی بزرگ‌تر ببینند. از این دیدگاه، جهانی‌سازی نه تنها موجب افزایش تعاملات اقتصادی و سیاسی میان کشورها می‌شود، بلکه عرصه‌ای برای تعامل و تأثیرگذاری فرهنگ‌ها و هویت‌ها بر یکدیگر فراهم می‌کند. این فرآیند دوطرفه و پویا ممکن است به گونه‌ای منجر به همگرایی ارزش‌ها و هنجارها شود که شباهت‌ها میان جوامع افزایش یابد، و در عین حال، می‌تواند تمایزات فرهنگی و هویتی را پررنگ‌تر کند و تنوع‌های فرهنگی را تقویت نماید. در واقع، جهانی‌سازی از نگاه برساخت‌گرایان به‌جای آنکه صرفاً یکسان‌ساز باشد، همچون بستری برای ایجاد ترکیب و تعامل میان فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلف عمل می‌کند.

در نتیجه، مشاهده می‌شود که هر یک از این دیدگاه‌ها به‌طور متفاوتی جهانی‌سازی را تفسیر می‌کنند و هرکدام از آنها بر ابعاد مختلفی از این پدیده تأکید دارند. نئولیبرال‌ها جهانی‌سازی را به‌عنوان فرصتی برای همکاری و رشد می‌بینند، نوواقعگرایان به خطرات آن برای امنیت ملی و حاکمیت کشورها اشاره دارند، نظریه‌پردازان انتقادی آن را فرآیندی نابرابر و استعماری می‌دانند، و ساختارگرایان به تأثیرات فرهنگی و هویتی جهانی‌سازی توجه دارند. این تفاوت‌های تفسیر باعث می‌شود که نسبت به فرآیند جهانی‌سازی و پیامدهای آن مواضع خوش‌بینانه، بدبینانه یا انتقادی اتخاذ شود. بنابراین، ضروری است روایتی از جهانی‌سازی اختیار شود تا پایه‌های فکری لازم برای پرداختن به پرسش‌هایی را که این نوشتار مطرح شده‌اند، و پاسخ روشنی به آنها فراهم آورد. در این راستا، پیشنهاد می‌شود که روایت سه‌گانه دیوید هلد و همفکران او از جهانی‌سازی به‌عنوان «ابر جهانی‌شدن»، «نظریه تردیدگرایی جهانی‌شدن»،[50] و «جهانی‌شدن به‌عنوان تحول‌گرایی»[51] به‌عنوان یک چارچوب مناسب برای بررسی مسأله‌ای که در این فصل مطرح است، در نظر گرفته شود.[52] به‌ویژه، تفسیر او از جهانی‌سازی– همانطور که به زودی انجام می‌گیرد – در بررسی ادبیات پیچیده جهانی‌سازی مفید است تا مشخص شود کدام یک بهتر می‌تواند موضوع شناسایی مورد نظر در این نوشتار را توضیح دهد. با این حال، تفسیرهای دیگری از جهانی‌سازی وجود دارد که در دسته‌بندی دیوید هلد نادیده گرفته شده‌اند و می‌توانند ارزش مهمی به الگوی مورد نظر او اضافه کنند – به‌ویژه جهانی‌سازی به‌عنوان تحول‌گرایی – و آن را بیشتر بارور سازند تا روشن شود چرا مبارزه برای شناسایی به یک رویداد غالب در شرایط حاضر تبدیل شده است. در میان این تفسیرها، پیشنهاد می‌شود فرد دالمایر، انریکو دوسل و چارلز تیلور سزاوار توجه بیشتری هستند تا تأثیرات جهانی‌سازی را در فهم الگوهای استبعاد و سرکوب و همچنین مبارزه برای شناسایی مورد بررسی قرار دهند.

نظریه جهانی‌شدن به‌عنوان تحول‌گرایی و موضوع شناسایی

برای تعیین رابطه‌ی میان مفهوم شناسایی و نظریه‌تحول‌گرایانه جهانی‌شدن ، نیازمند تحلیلی مختصر از استدلال‌های متقابل مربوط به مفهوم ابر جهانی‌شدن (هایپرگلوبالیسم) و نظریه شک‌گرایی جهانی‌شدن هستیم. دیدگاه نخست، یعنی ابر جهانی‌شدن، جهان و ساختارها و قواعد آنرا در حال تجربه‌ی چیزی به‌طور عمیق متفاوت از گذشته می‌بیند. از این منظر، جهانی‌شدن نمایانگر دوره‌ای جدید است؛ عصری تازه که مفهوم حیات امروزین را از گذشته متفاوت می‌بینند. این تفسیر اصلی به‌ویژه توسط کنیچی اوهمائه، توماس فریدمن و جاگدیش باگواتی تأیید شده است، کسانی که به منطق بازار آزاد، باز بودن اقتصادهای ملی و ادغام اقتصاد جهانی باور دارند.[53] نظریه‌ای که طرفداران ابر جهانی‌شدن مطرح می‌کنند این است که «جهانی‌شدن، کشور را به‌طور فزاینده‌ای تهی می‌کند، و بر همین أساس، مفهوم شهروندی را نیز هم در سطح نیروهای بازار جهانی و هم در سطح بلوک‌های منطقه‌ای مثل اتحادیه اروپا به زوال می‌کشد».[54] همچنین استدلال می‌شود که باز بودن حیطه‌های تفامل و فعالیت‌ها در بازارهای آزاد، همراه با سرمایه و نیروی کار، رقابت جهانی را در جستجوی کاهش هزینه‌های تولید افزایش می‌دهد. «این امر دامنه‌ی انتخاب‌های کشورها را محدود کرده است؛ کشورها به‌عنوان نوار نقاله‌ای بین شهروندان و نیروهای بازار جهانی عمل می‌کنند».[55] به همین دلیل، گریزی از فرآیند همگرایی اقتصادی جهانی در بازار سرمایه داری نیست. و این فرآیند مقاومت‌ناپذیر است. اینان ادعا می‌کنند که جهانی‌شدن به معنای شکل‌گیری جهانی غیرمتمرکز از نظر سازمانی است، که در آن جوامع ملی در ساختار سنتی خود ناگزیر باید با تحولات جهانی خود را هماهنگ سازند. در واقع، از این منظر، کل جهان به‌تدریج به سمت بازاری جهانی

---

[50] Skepticism

[51] Transformationalism

[52] David Held, Anthony McGrew, David Goldblatt, and Jonathan Perraton, *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Stanford: Stanford University Press, 1999).

[53] Thomas Friedman, *The Lexus and the Olive Three* (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2000). Also see:
Jagdish Behagwati, *In Defense of Globalization* (New York: Oxford University Press, 2004); Jagdish Behagwati, *Free Trade Today* (Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2002).

[54] Inescapably Side by Side: An Interview with David Held, Mikkel Thorup & Mads P. Sørensen, *Polity*, (February 2004). The document is also available at: http://www.polity.co.uk/global/inescapably-side-by-side.asp

[55] Ibid.

همگرا می‌شود. از دیدگاه ابر جهانی‌شدن، همه جوامع در حال حرکت به سوی جهانی بی‌مرز هستند، و ظهور شرایطی نوید داده می‌شود که در آن قدرت و مشروعیت کشور اساسا در حال تضعیف است.

با توجه به این مشاهدات، جهانی‌شدن فرآیندی غیرمتمرکز را منعکس می‌کند که در آن دولت-ملت به معنی سنتی آن در روابط بین‌الملل دارد به پدیده‌ای منسوخ تبدیل می‌شود، مگر آنکه پیش فرض‌های خود را بتواند با شرایط جهانی شدن تطبیق دهد. در این فرآیند، اقتصادهای ملی به محل جریان‌های فراملی تبدیل می‌شوند و در نتیجه، توانایی و حتی مشروعیت کشورها برای کنترل اقتصادهای خودشان به چالش کشیده می‌شود. شرکت‌های فراملی، همراه با سازمان‌های جهانی مانند سازمان ملل و نهادهای مالی بین‌المللی مانند بانک جهانی، نقش‌هایی را به عهده می‌گیرند که پیش‌تر تنها توسط دولت-ملت‌ها انجام می‌شد. حتی فرآیند تصمیم‌گیری نیز به وظیفه‌ی بازیگران فراملی تبدیل می‌شود. طرفداران نظریه ابر جهانی شدن به‌درستی استدلال می‌کنند که جهانی‌شدن به‌گونه‌ای درک می‌شود که از ابعاد روابط اجتماعی سه‌بعدی مبتنی بر طول، عرض، و ارتفاع به معنی زمینی آنها فراتر می‌رود. این واقعیتی است که ویژگی نوین جهانی‌شدن را مشخص می‌کند. در عصر جهانی‌شدن، مفاهیمی مانند مکان، فاصله و مرز برای توصیف جغرافیای فضای مجازی، گرمایش جهانی، بانکداری برون‌مرزی، مناطق پردازش صادرات، حقوق بشر و غیره ناکافی به نظر می‌رسند.[۵۶] به عبارت دیگر، یک بُعد فرامکانی نسبت به جهانی‌شدن وجود دارد که جغرافیای سه‌بعدی را به چهار بعد منتقل می‌کند و در نتیجه به‌طور عمیق نقشه‌ی روابط اجتماعی را تغییر می‌دهد.[۵۷] بُعد چهارم که عملاً غیرمکانی و بدون فاصله است، از شدت مفهوم قلمروگرایی می‌کاهد. به این معنی که اگرچه دولت-ملت‌ها هنوز هم بازیگران اصلی در تعیین روابط اجتماعی و شناسایی جامعه هستند، اما مرزهای دقیق بین ملی/بین‌المللی، داخلی/خارجی و داخلی/بیگانه نفوذپذیرتر می‌شوند. این تحولات جهان را به نظم جدیدی تبدیل می‌کنند که در آن الگوهای جدیدی از برندگان و بازندگان اقتصادی به وجود می‌آیند.

از نقطه نظر ابر جهانی‌شدن، در شرایط در حال جهانی‌شدن تقسیم‌بندی قدیمی شمال-جنوب جای خود را به یک نظم جهانی کارآفرینی داده است که تحت قوانین جدید جهانی مانند قوانین سازمان تجارت جهانی ساختار یافته و اداره می‌شود. در نظم جدید جهانی، شکاف میان برندگان و بازندگان به آن عمق گذشته نیست، زیرا از دیدگاه نئولیبرالی، مزیت نسبی در بلندمدت فراهم می‌شود. افزون بر این، تضعیف نقش و توان دولت – و کاهش مداخلات دولت در فعالیت‌های اقتصادی و تجاری – به عنوان امری مثبت در نظر گرفته می‌شود، چرا که نشانه‌ای از پیشرفت لیبرالیسم به سوی خودمختاری و تعیین سرنوشت فردی است. از دیدگاه نئولیبرالی، تمام موانع برای آزادی تجارت باید برداشته شود تا افراد بتوانند به خودمختاری واقعی دست یابند. این دیدگاه معتقد است که موانع تجاری مانند تعرفه‌ها، مالیات‌ها، قوانین حمایتی، و مقررات دولتی دست و پای اقتصاد را می‌بندند و از رونق اقتصادی و افزایش ثروت جامعه جلوگیری می‌کنند. بنابراین، برداشتن این موانع منجر به بازارهای آزادتر می‌شود که در آن نیروهای عرضه و تقاضا به طور طبیعی قیمت‌ها و تولید را تنظیم می‌کنند. این دیدگاه بر این باور است که حذف موانع تجاری به افراد و شرکت‌ها اجازه می‌دهد تا فرصت‌های بیشتری برای تجارت و سرمایه‌گذاری داشته باشند. در این حالت، شرکت‌ها می‌توانند به منابع ارزان‌تر دسترسی پیدا کنند، کالاها و خدمات را به بازارهای گسترده‌تری عرضه کنند، و در نتیجه کارآفرینی و نوآوری افزایش یابد. این فرآیند به تدریج موجب افزایش رقابت، کاهش قیمت‌ها، و در نهایت بهره‌مندی بیشتر مصرف‌کنندگان و توسعه اقتصادی می‌شود. به طور کلی، کاهش مداخلات دولتی و رفع موانع تجاری، نه تنها به رشد اقتصادی کمک می‌کند بلکه به افراد اجازه می‌دهد بر سرنوشت خود کنترل بیشتری داشته باشند، زیرا در این دیدگاه، آزادی اقتصادی و آزادی فردی با یکدیگر مرتبط هستند. به این ترتیب نئولیبرال‌ها معتقدند که این آزادی اقتصادی می‌تواند به خودمختاری فردی نیز کمک کند، چرا که افراد را قادر می‌سازد به جای وابستگی به کمک‌های دولتی، با استفاده از امکانات اقتصادی و تجاری، درآمد خود را بهبود ببخشند و سطح زندگی خود را ارتقاء دهند. این خودمختاری اقتصادی در نهایت به معنای افزایش آزادی‌های شخصی و انتخاب‌های فردی است.

از این روی، رابطه‌ای ناگسستنی بین پیشرفتی که جهانی‌شدن وعده می‌دهد و دیدگاه لیبرالی از آزادی وجود دارد. همچنین، هیچ جایگزین یا مسیر دیگری در این پیشرفت در نظر گرفته نمی‌شود؛ انتخابی نیست، جایی برای پنهان شدن نیست، همان‌طور که مارگارت تاچر در اواخر دهه ۱۹۷۰ بیان کرد.[۵۸] دیگر نمی‌توان از سیاست‌هایی صحبت کرد که در محدوده مرزهای ملی جریان دارند. جهان زیست توسط جهانی‌شدن تعیین می‌شود، اما این تعیین باید پذیرفته شود زیرا ما را به سمت خیرهای اجتماعی سوق می‌دهد.

---

[56] Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction* (New York: St Martin's Press, 2000), p. 47.

[57] Jan Aart Scholte, "Globalization: Prospects for a Paradigm Shift," in M. Shaw ed., *Politics and Globalization: Knowledge, Ethics, and Agency* (London: Routledge, 1999), p. 16.

[58] See: Claire Berlinski, *There Is No Alternative: Why Margaret Thatcher Matters* (New York: Basic Books, 2008). To have comprehensive analyses of this idea also see: Joseph E. Stiglitz, *The Roaring Nineties: A New History of World's Most Prosperous Decade* (New York: WWW Norton, 2003) and Manfred B. Steger, *Globalism: Market Ideology Meets Terrorism* (Lanham: Rowman & Littlefield, 2005).

طرفداران نظریه ابرجهانی‌شدن به نوعی واگرایی ملی‌گرایی فرجام‌گرا[۵۹] در ماهیت جهانی‌شدن اعتقاد دارند، اما در مورد چگونگی تأثیر آن بر موضوع هویت و به تبع آن، موضوع شناسایی، اختلاف نظر دارند. برای مثال، نئو-لیبرال‌ها به طور خوش‌بینانه‌ای به چنین جهت‌گیری فرجام‌گرایانه می‌نگرند. اما واقعیت این است که ابرجهانی‌شدن براساس دیدگاهی از همگن‌سازی فرهنگی و هویتی استوار است و گاهی اوقات به نوعی چند پیوندگرایی[۶۰] منجر می‌شود و تفاوت‌های فرهنگی و شناسایی آنها را تضعیف می‌کند. علاوه براین، جهانی‌شدن، همانطور که متفکران رادیکال پست‌مدرن مانند زیگمونت باومن استدلال می‌کنند، بر ایده جامعه مصرفی تکیه دارد که در آن اراده انسان بر اساس انتخاب فرد برای ارضای خواسته‌هایش از طریق الگوهایی تعیین شده از سوی بازار مصرف مدل‌سازی می‌شود. بنابراین، مصرف‌کنندگان برای تامین رضایت خود رفتار می‌کنند، اما درجه و ماهیت این رفتارها امور اجتماعی را لایه‌لایه می‌کند و در نتیجه، ساختارهای جهان را به سوی قطبی شدن سوق می‌دهد. این به شرایط جدیدی از سلسله‌مراتب در جهان منتهی می‌شود که در آن افراد ثروتمند از زندگی اجتماعی به قیمت افرادی که بازندگان هستند، بهره‌برداری می‌کنند. از این منظر، جهانی‌شدن قطعاً بر زندگی روزمره تأثیر می‌گذارد، اگرچه ماهیت و درجه این تأثیر نقطه‌ای مهم از اختلاف نظر است. از منظر گرامشی، می‌توان گفت که جهانی‌شدن – به میزان حداقلی – باعث ایجاد شکاف میان توده‌های مردمی و طبقه حاکم می‌شود. بازگشت به نئو-لیبرالیسم، از آنجا که چنین تأثیری خودمختاری فردی را ترویج می‌کند، باید در قالب یک تمدن جدید دیده شود. در حالی که این تمدن بر پایه نظم اجتماعی نابرابر ناشی از ابرجهانی‌شدن شکل می‌گیرد، منتقدان آن را گسترش بازار – نئو-لیبرالیسم انضباطی ارزیابی می‌کنند. این تمدن اخیر تمایل دارد که صدای تفاوت‌ها را نادیده بگیرد و ملت‌ها، خودشان، از نظر افول قرار گرفته‌اند.

طرفداران نظریه ابرجهانی‌شدن به نوعی واگرایی فرجام‌گرایانه در مفهوم ملی‌گرایی در ماهیت جهانی‌شدن اعتقاد دارند. به این معنی که در فرآیند جهانی‌شدن، کشورها و ملت‌ها به سمت یک‌پارچگی و زوال تدریجی اهمین مرزهای ملی حرکت می‌کنند، اما دراین زمینه در مورد چگونگی تأثیر این روند بر هویت و شناسایی اختلاف نظر دارند. به عبارت دیگر، اگرچه روند جهانی‌شدن ممکن است باعث کمرنگ شدن مرزهای جغرافیایی و ملی شود، اما در عین حال ممکن است بر مفهوم هویت فردی و گروهی تأثیرات مختلفی بگذارد که از دیدگاه‌های مختلف به آن پرداخته می‌شود. نئو-لیبرال‌ها به‌طور خوش‌بینانه‌ای به این روند نگاه می‌کنند و آن را فرصتی برای جهانی‌شدن و یک‌پارچگی بازارها می‌بینند. این دیدگاه از جهانی‌شدن به عنوان یک فرآیند مثبت یاد می‌کند که موجب گسترش تجارت آزاد، کاهش محدودیت‌ها و افزایش تحرک اجتماعی می‌شود. در این نگرش، پیشرفت جهانی‌شدن منجر به شکوفایی اقتصادی و اجتماعی خواهد شد. اما مسئله اصلی این است که ابرجهانی‌شدن در عمل به همگن‌سازی فرهنگی و هویتی منتهی می‌شود، که ممکن است تفاوت‌های فرهنگی و هویتی را نادیده بگیرد یا به طور منفی تضعیف کند. در مقابل، ابرجهانی‌شدن به‌ویژه از دیدگاه منتقدان، مانند متفکران رادیکال پست‌مدرن مانند زیگمونت باومن، ممکن است به همگن‌سازی فرهنگی و هویتی منجر شود که در آن تفاوت‌های فرهنگی و هویتی تضعیف می‌شوند. این دیدگاه به جهانی‌شدن به چشم تهدیدی برای هویت‌های فرهنگی خاص و اصالت‌های بومی می‌نگرد. این روند ممکن است باعث شود که جوامع مختلف به سمت یکسان‌سازی فرهنگ‌ها و شیوه‌های زندگی حرکت کنند و در نتیجه، تفاوت‌های فرهنگی از بین بروند یا به‌طور نامناسبی مورد بی‌احترامی قرار گیرند.

از نظر باومن و دیگر اندیشمندان پست‌مدرن، جهانی‌شدن به‌ویژه از طریق تقویت جامعه مصرفی عمل می‌کند. در این جامعه، اراده و خواسته‌های فردی بر اساس انتخاب‌هایی که از طریق بازار مصرف ارائه می‌شود، مدل‌سازی می‌شود.[۶۱] افراد در این جامعه برای تأمین رضایت خود از طریق مصرف کالاها و خدمات مختلف تلاش می‌کنند، اما این امر باعث لایه‌لایه شدن و تقسیم‌بندی امور اجتماعی می‌شود. به این معنا که تحرک و رفتارهای مصرفی افراد به شکلی سازمان‌دهی می‌شود که باعث افزایش نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی می‌شود. نتیجه این فرایند، شکل‌گیری یک ساختار جهانی جدید است که در آن افراد و کشورها بر اساس ثروت و قدرت اجتماعی و اقتصادی تقسیم می‌شوند. افراد ثروتمند و کشورهایی که در رأس هرم قرار دارند، از تحولات اجتماعی و اقتصادی بهره‌برداری می‌کنند، در حالی که افرادی که در پایین هرم قرار دارند، بازنده این روند هستند. این وضعیت به نوعی منجر به قطبی شدن جهانی می‌شود، که در آن شکاف‌ها بین گروه‌های مختلف اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی افزایش می‌یابد.

در نهایت، جهانی‌شدن قطعاً بر زندگی روزمره تأثیر می‌گذارد، اگرچه درجه و ماهیت این تأثیر ممکن است بسته به دیدگاه‌های مختلف، متفاوت باشد. از دیدگاه گرامشی، جهانی‌شدن به نوعی باعث شکاف بین توده‌های مردم و طبقه حاکم می‌شود. در حالی که طبقه حاکم و نخبگان جهانی از این فرآیند بهره‌برداری می‌کنند، توده‌های مردم ممکن است از این روند آسیب ببینند. نئو-لیبرالیسم به‌عنوان بخشی از این فرآیند، به خودمختاری فردی و آزادی‌های بازار تأکید دارد. از این منظر، جهانی‌شدن و ابرجهانی‌شدن به نوعی به عنوان یک تمدن جدید دیده می‌شود که در آن نظم اجتماعی نابرابر گسترش می‌یابد. منتقدان این فرآیند، جهانی‌شدن را به عنوان گسترش بازار و نئو-لیبرالیسم انضباطی ارزیابی می‌کنند که در آن صداهای مخالف و تفاوت‌های فرهنگی

---

[59] A teleological denationalization

[60] Hybridisation

[61] Zygmunt Bauman, *Globalization: Human Consequences,* (Cambridge: Polity Press, 1998), p. 94.

نادیده گرفته می‌شود و ملت‌ها و فرهنگ‌ها به حاشیه رانده می‌شوند.[۶۲] در نهایت، ابرجهانی‌شدن به عنوان یک فرآیند جهانی‌سازی پیچیده، تأثیرات زیادی بر هویت‌ها، فرهنگ‌ها، و روابط اجتماعی دارد. این فرآیند می‌تواند به همگن‌سازی فرهنگی منتهی شود که ممکن است تفاوت‌های هویتی را تهدید کند، در حالی که در عین حال می‌تواند شکاف‌های اجتماعی و اقتصادی را تشدید کرده و به تقویت نابرابری‌ها منجر شود.

علاوه براین، تمدن بازار-محور نئولیبرالی که توسط شرکت‌های چندملیتی و رسانه‌های چندملیتی فراتر از مرزها هدایت می‌شود، ضوابط و معیارهای بیشتری برای بازی‌های جهانی تعیین کرده است که مستقیماً بر مردم و زندگی روزمره آنها تأثیر می‌گذارد. به‌طور عمده براساس اصول بازار آزاد، خصوصی‌سازی، و کاهش مداخلات دولت عمل می‌کند، و درنتیجه اجازه می‌دهد تا اقتصاد، شرکت‌های چندملیتی (شرکت‌های بزرگ که در بیش از یک کشور فعالیت دارند) و رسانه‌های جهانی، نقش مهمی در شکل‌دهی به قوانین و مقررات جهانی بازی کنند .این فرایند پیامدهای سیاسی و فرهنگی دارد زیرا به‌طور مستقیم بر جنبه‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی زندگی افراد در سطح جهانی تأثیر می‌گذارند. مثلاً، افراد در کشورهایی که تا پیش از این از لحاظ فرهنگی و اقتصادی متفاوت بودند، ممکن است تحت تأثیر یک فرهنگ مشترک و جهانی قرار بگیرند که ناشی از تبلیغات رسانه‌ای و شرکت‌های چندملیتی است. از منظر سیاسی، هدف این فرآیندها تثبیت موقعیت کشورهای قدرتمند (به‌ویژه کشورهای غربی) در نظم جهانی جدید است. این به نوعی سیاست‌هایی است که به نفع یک یا چند قدرت جهانی است که می‌خواهند به‌طور عمده در دنیای آینده قدرت را در دست داشته باشند.

ابرجهانی‌گرایان (کسانی که با جدیت از جهانی‌شدن اقتصادحمایت می‌کنند) این فرایند همگن‌سازی فرهنگی را مثبت ارزیابی می‌کنند، چرا که باور دارند جوانان در سراسر جهان، به‌ویژه از محصولات، مدها و فرهنگ‌های فردگرایانه لذت‌گرا استقبال می‌کنند. به عبارت دیگر، ایده‌آل آنها یک فرهنگ جهانی است که در آن تفاوت‌های فرهنگی کاهش می‌یابد و مردم به سمت یک سبک زندگی مشابه پیش می‌روند. آنها به حمایت از این دیدگاه، استدلال می‌کنند که گردش غیرقابل مقاومت محصولات، مدها و فرهنگ لذت‌گرایانه فردی در همه جا از سوی جوانان به طور گسترده‌ای مورد استقبال قرار گرفته است. کنیچی اوهمایی منطق جهانی‌شدن را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که در آن فرهنگ ژاپنی به مادی‌گرایی غربی گرایش پیدا می‌کند. این فرآیند نشان‌دهنده این است که جهانی‌شدن می‌تواند فرهنگ‌های محلی را به‌گونه‌ای تغییر دهد که آنها بیشتر تحت تأثیر فرهنگ‌های غالب غربی قرار گیرند.اوماه نیز این منطق را به عنوان فرایندی تفسیر می‌کند که جوانان ژاپنی را با مادی‌گرایی غربی همگرا می‌کند:

> برای بیش از یک دهه، برخی از ما درباره جهانی‌شدن پیشرفته بازارها برای کالاهای مصرفی مانند شلوار جین لویس، کفش ورزشی نایک و شال‌های هرمس صحبت کرده‌ایم - فرآیندی که توسط مواجهه جهانی با همان اطلاعات، همان نمادهای فرهنگی، و همان تبلیغات هدایت می‌شود که من پیش‌تر از آن به‌عنوان "کالیفرنیا-سازی ذائقه" یاد کرده‌ام. با این حال، امروز فرآیند همگرایی سریع‌تر و عمیق‌تر می‌شود. این فرآیند به‌طور چشمگیری فراتر از ذائقه می‌رود و به ابعاد اساسی‌تری از جهان‌بینی، نگرش و حتی فرآیند تفکر می‌رسد.[۶۳]

در این نگرش که جهانی‌شدن مانند همسان‌سازی تفسیر می‌شود، در چنین وضعیتی، دیگر جایی برای به‌رسمیت شناختن و حفظ تفاوت‌های فرهنگی وجود ندارد، زیرا همه فرهنگ‌ها به یک فرهنگ غالب (معمولاً فرهنگ غربی و مصرف‌گرایانه) گرایش پیدا می‌کنند. این به معنای از بین رفتن هویت‌های خاص فرهنگی و محلی است. امپریالیسم فرهنگی نگرشی است که در ارتباط با این دیدگاه توسعه داده شده و به فرآیندی اشاره می‌کند که در آن یک فرهنگ (معمولاً فرهنگ‌های قدرتمندتر مانند فرهنگ‌های غربی) به‌طور فزاینده‌ای فرهنگ‌های دیگر را تحت تأثیر قرار می‌دهد و آن‌ها را به سمت همگن‌شدن با خود می‌کشاند. در این فرآیند، فرهنگ‌های محلی که ممکن است مخالف این تغییرات باشند، با فشارهایی مواجه می‌شوند که این مقاومت‌ها به تدریج تضعیف می‌شوند. در واقع، مقاومت در برابر منطق بازار نئولیبرال که جهانی‌شدن آن را هدایت می‌کند، کم‌رنگ‌تر می‌شود. اما این روند از سوی برخی افرادی که خواهان تغییر و احیای تنوع فرهنگی هستند، زیر سؤال رفته است. یعنی کسانی هستند که به این همگن‌سازی فرهنگی اعتراض دارند و تلاش می‌کنند که این روند را متوقف کنند یا دست‌کم به‌طور جدی آن را مورد نقد قرار دهند. آن‌ها به دنبال حفظ تنوع فرهنگی و شناخت تفاوت‌ها هستند. درحقیقت، با وجود فشارهایی که جهانی‌شدن و امپریالیسم فرهنگی وارد می‌آورد، این فرآیندها باعث به وجود آمدن فرصتی برای مقاومت و ایجاد تنوع فرهنگی در سطح جهانی نیز شده‌اند. این فرصت‌ها به‌ویژه از برخورد فرهنگ‌های حاشیه‌ای با فرهنگ‌های غالب پدید می‌آید. در نتیجه، ممکن است فرهنگ‌های محلی و حاشیه‌ای که قبلاً تحت فشار جهانی‌شدن قرار داشتند، به‌دنبال بازسازی هویت خود و گریز از همگن‌سازی فرهنگی باشند. این موضوع می‌تواند به پیدایش یک جهان چندقطبی فرهنگی کمک کند که در آن قدرت‌های مختلف فرهنگی به شکلی برابر با یکدیگر تعامل داشته باشند.

---

[62] Stephan Gill, "Globalization, Market Civilization, and Disciplinary Neo-Liberalism," *Millennium Journal of International Affairs,* 24, no. 3 (1995): 399-423.

[63] Kenichi Ohmae, *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies* (New York: Free Press, 1995), p. 30.

تردیدگرایان نسبت به نظریه‌های ابرجهانی‌شدن انتقاد دارند و آن را یک نظریه ساده‌لوحانه و ناقص می‌دانند. دلیل اصلی این نقد، دست‌کم گرفتن نقش کشورها در فعالیت‌های اقتصادی جهانی است. آن‌ها معتقدند که حتی در دنیای جهانی‌شده، دولت‌ها نقش اساسی در اقتصاد و تنظیم روابط بین‌المللی دارند، حتی اگر فعالیت‌های اقتصادی به نظر آزادانه‌تر شوند. این شکاکیت در میان افراد مختلف به اشکال مختلفی بروز می‌کند و شامل تفسیرها و انتقادات متفاوتی نسبت به جهانی‌شدن است. برای مثال، برخی نظریه‌پردازان مانند رابرت گیلپین به نظریه‌ثبات هژمونیک اشاره دارند که معتقدند جهانی‌شدن اقتصادی نیاز به رهبری و هدایت یک قدرت غالب، به ویژه ایالات متحده، دارد.[۶۴] این دیدگاه بر این تأکید دارد که جهانی شدن بدون حضور یک قدرت مرکزی نمی‌تواند به درستی عمل کند.

از سوی دیگر، برخی منتقدان محافظه‌کار نگرش‌های شک‌گرایی مانند ساموئل هانتینگتون[۶۵] و کنت والتز[۶۶] بر این باورند که جهانی‌شدن یک پروژه است که توسط دولت‌های قدرت‌مند (مثلاً آمریکا) هدایت و حفظ می‌شود و در نتیجه، این پدیده هیچ چیز جدید یا بی‌سابقه‌ای در تاریخ بشری نیست. همچنین، دموکرات‌های اجتماعی مثل پل هیست و گراهام تامسون، نقدهایی به همگنی فرهنگی ناشی از جهانی‌شدن دارند و معتقدند که این روند می‌تواند آسیب‌هایی جدی به فرهنگ‌ها و سنت‌های محلی وارد کند. با وجود تفاوت‌های فراوان در دیدگاه‌ها، تمامی این تردیدگرایان به طور مشترک بر این نکته تأکید دارند که فرضیه‌های هیپرگلوبالیسم اشتباه هستند. به عبارت دیگر، آن‌ها باور دارند که آزاد شدن جریان کالاها، خدمات، افراد و سرمایه‌ها از مرزها به طور خودکار منجر به شکوفایی جهانی نمی‌شود. همانطور که هلد بیان می‌کند، دیدگاه نئولیبرالی خوش‌بینانه نسبت به جهانی‌شدن ناقص است، چرا که نظم بازار جهانی بیشتر بر حاشیه‌نشینی و طرد کشورهای خاص (به ویژه کشورهای در حال توسعه) تکیه دارد.[۶۷]

ناقدان شک‌گرای نظریه «ابرجهانی‌گرایی» بر این باورند که در واقع، بیشتر فعالیت‌های اقتصادی هنوز در مناطق معدودی که از نظر اقتصادی پیشرفته هستند، مانند آمریکای شمالی، اتحادیه اروپا و ژاپن، همراه با برخی از اقتصادهای نوظهور در آسیا، آمریکای لاتین و سایر مناطق مستقر هستند. این الگو چالش‌هایی برای باورهای خوش‌بینانه‌ای که اغلب توسط طرفداران نئولیبرال جهانی‌شدن مطرح می‌شود، ایجاد می‌کند، که بر این اساس ادعا می‌شود که ادغام اقتصادی به طور جهانی در حال گسترش است و ما به سمت یک اقتصاد جهانی واقعاً به هم پیوسته حرکت می‌کنیم. برای تردیدگرایان ، این دیدگاه بسیار ساده‌انگارانه است و شکاف‌های مداومی که بین کشورهای غنی و فقیر وجود دارد را نادیده می‌گیرد. آن‌ها معتقدند که به جای ادغام اقتصادی جهانی، شاهد بازگشت ملی‌گرایی، حمایت‌گرایی و هویت‌های قومی هستیم، که نشانه‌ای از فرآیند دگرگونی جهانی‌شدن یا حتی فروپاشی ادغام اقتصادی جهانی است. از این منظر، سیستم اقتصادی جهانی نه تنها به طور فزاینده‌ای به هم پیوسته نمی‌شود، بلکه در حال فروپاشی است، با کشورهایی که از سیستم‌های جهانی فاصله می‌گیرند تا منافع اقتصادی خود را محافظت کنند. دولت‌های ملی، طبق گفته تردیدگرایان ، در حال بازپس‌گیری کنترل بر سیاست‌های اقتصادی و تجارت هستند، اغلب با تدابیر حمایت‌گرایانه که به منظور حفاظت از صنایع داخلی در برابر رقابت خارجی اتخاذ می‌شود. این امر واکنشی به ایده بازارهای آزاد بدون نظارت و انکار این نظریه است که بازارهای جهانی به طور اجتناب‌ناپذیری منجر به شکوفایی مشترک خواهند شد.

علاوه بر این، حتی در مواردی که گروه‌های اقتصادی منطقه‌ای یا توافقات تجاری به نظر می‌رسد که به ادغام اقتصادی کمک می‌کنند—مانند اتحادیه اروپا یا ظهور بلوک‌های تجاری منطقه‌ای در آسیا—جریان‌های سرمایه‌گذاری خارجی هنوز به طور عمده تحت کنترل اقتصادهای پیشرفته هستند. شرکت‌های چندملیتی، برای مثال، همچنان در کشورهای خود یا مناطق خود فعالیت می‌کنند و ارتباطات قوی‌ای با سیستم‌های سیاسی و اقتصادی که از آن‌ها حمایت می‌کند دارند. این شرکت‌ها به عنوان نهادهایی دیده می‌شوند که به طور نامتناسبی از روابط نزدیک خود با کشورهای ثروتمند بهره‌مند می‌شوند، که در نتیجه سهم عمده‌ای از منافع اقتصادی تجارت و سرمایه‌گذاری جهانی را دریافت می‌کنند. نتیجه این است که تردیدگرایان استدلال می‌کنند که اقتصاد جهانی با نابرابری‌های قابل توجهی مواجه است، جایی که جنوب جهانی (کشورهای فقیر و در حال توسعه) به طور فزاینده‌ای حاشیه‌ای می‌شود. این کشورها بیشتر به دنیای توسعه‌یافته وابسته می‌شوند و قادر به دستیابی به همان سطوح توسعه اقتصادی یا خودمختاری نیستند. این امر منجر به عمق بیشتر شکاف‌های جهانی می‌شود، به طوری که جنوب جهانی همچنان توسعه‌نیافته و تحت سلطه قدرت‌های اقتصادی شمال باقی می‌ماند.

---

[64] Robert Gillpin, *Global Political Economy: Understanding the International Economic Order* (Princeton: Princeton University Press, 2001); and Robert Gilpin, *The Challenge of Global Capitalism: The World Economy in the 21st Century* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

[65] Samuel Huntington, "The Clash of Civilizations," *Foreign Affairs* 72, no. 3 (1993): 22-49.

[66] Kenneth Waltz, *Globalization and Governance* (Columbia University, 1999) PS Online, (December) http://www.mtholyoke.edu/acad/intrel/globaliz.

[67] Paul Hirst and Graham Thomson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance* (Cambridge: Blackwell Publishers, 1999).

در پی این مشاهدات، تردیدگرایان استدلال می‌کنند که رشد سرمایه‌داری جهانی لزوماً به این معنا نیست که دولت‌ها در حاکمیت بر فعالیت‌های اقتصادی بی‌ربط یا ناتوان می‌شوند. برعکس، آن‌ها معتقدند که دولت‌ها در مدیریت جریان منافع اقتصادی، به ویژه در زمینه تنظیم تجارت، حفاظت از صنایع ملی و تضمین رفاه شهروندان خود، همچنان نقش حیاتی دارند. از نظر آن‌ها، دولت‌ها در برابر جهانی‌شدن ناپدید نمی‌شوند، بلکه در حال سازگار شدن و بازتعریف نقش‌های خود هستند تا چالش‌های جدید ناشی از سرمایه‌داری جهانی را مدیریت کنند. بنابراین، آنها تأکید دارند که باور به یک اقتصاد جهانی کاملاً یکپارچه تحت کنترل نیروهای بازار اشتباه است، زیرا کشورها همچنان در تعیین جریان ثروت و منابع نقش مرکزی دارند .به نظر تردیدگرایان ، مقیاس و درجه جهانی‌شدن و تاثیرات آن توسط نظریه‌پردازان ابرجهانی‌شدن اغراق شده است، همانطور که دیوید هلد اشاره می‌کند:

> تردیدگرایان نظریه ابرجهانی‌شدن را به‌طور بنیادی معیوب و همچنین از نظر سیاسی ساده‌لوحانه می‌دانند، زیرا این نظریه قدرت ماندگار دولت‌های ملی در تنظیم فعالیت‌های اقتصادی بین‌المللی را دست‌کم می‌گیرد. به جای اینکه این نیروها از کنترل خارج شوند، خود نیروهای بین‌المللی‌شدن به قدرت نظارتی دولت‌های ملی وابسته‌اند تا اطمینان حاصل کنند که لیبرالی‌سازی اقتصادی همچنان ادامه یابد.[۶۸]

منتقدان شک‌گرای نظریه ابرجهانی‌شدن استدلال می‌کنند اینکه بگوییم مفاهیم شکاف‌های سیاسی پیشین بی‌ارتباط با دنیای کنونی می‌باشند، نظر درستی نیست زیرا نمی‌تواند مورد راستی‌آزمایی قرار گیرد. در حالی که طرفداران نظریه ابرجهانی‌شدن معتقدند که تقسیمات سنتی، مانند تقسیمات بین ملت‌ها و ایدئولوژی‌ها، به دلیل افزایش هم‌پیوندی جهان در حال از بین رفتن است، تردیدگرایان بر این باورند که این شکاف‌ها نه تنها هنوز مرتبط هستند بلکه در واقع توسط شرایط جهانی‌شدن تقویت می‌شوند. به جای اینکه جهان وارد دوره‌ای از هماهنگی و وحدت از طریق ادغام اقتصادی شود، آن‌ها معتقدند که جهانی‌شدن نابرابری‌ها را تشدید می‌کند و تنش‌هایی را بین مناطق و ملت‌ها به وجود می‌آورد.

طبق نظر تردیدگرایان ، ادغام اقتصادی به حل شدن مرزها یا ایجاد دنیای یکپارچه و همکاری نمی‌انجامد. بلکه، این امر نوع جدیدی از نظم جهانی را تحکیم می‌کند - نظمی سلسله‌مراتبی و نابرابر که در آن قدرت و منابع به طور نامتناسبی تحت کنترل کشورهای قدرتمند شمال جهانی، به ویژه کشورهای غربی است. این ساختار نابرابر جهانی، به گفته آن‌ها، به وضعیتی منجر می‌شود که کشورهای ثروتمندتر بر حاکمیت جهانی و تصمیم‌گیری اقتصادی تسلط پیدا می‌کنند و کشورهای فقیرتر و کمتر توسعه‌یافته در موقعیت ضعیف‌تری قرار می‌گیرند. به جای اینکه حکمرانی جهانی به سیستمی برای تضمین عدالت و همکاری تبدیل شود، این سیستم به ابزاری برای حفظ برتری غرب بر سایر نقاط جهان تبدیل می‌شود.

تردیدگرایان همچنین اشاره می‌کنند که این نظم جهانی تنها یک مسئله اقتصادی نیست، بلکه یک مسئله سیاسی و فرهنگی نیز می‌باشد. خصوصی سازی اقتصادی و ادغام بازارهای داخلی در فرصت‌های کنترل شده جهانی می‌تواند اغلب منجر به تنش‌های اجتماعی و قومی شود، زیرا فرهنگ‌ها و هویت‌های محلی تحت تهدید نیروهای همگن‌ساز سرمایه‌داری جهانی قرار می‌گیرند. این امر به نوبه خود درگیری‌های قومی، بی‌ثباتی اجتماعی و شکل‌گیری احساس بی‌حقوق بودن در جنوب جهانی شود. بنابراین، ایده حکمرانی جهانی در این زمینه به نظر توهمی می‌رسد زیرا به نفع قدرت‌های غالب است و در عین حال حاشیه‌نشینی کشورهای ضعیف‌تر و فرهنگ‌های آن‌ها را تشدید می‌کند.

دو منتقد برجسته، هیرست و تامسون به دنبال اینگونه نگرش تردیدگرایانه، استدلال می‌کنند که جهان امروزی در واقع کمتر از پیش به هم پیوسته می‌باشد. آن‌ها پیشنهاد می‌کنند که حرکت سریع سرمایه، کالاها و خدمات لزوماً به ادغام بیشتر سیاسی یا اجتماعی بین ملت‌ها منجر نمی‌شود. در واقع، کشورها هنوز بازیگران اصلی در اقتصاد جهانی هستند و این کشورها اختیار قانونی برای تنظیم اقتصاد و بازارهای خود را دارند. علیرغم روند رو به افزایش بین‌المللی شدن اقتصادی، قدرت دولت-ملت‌ها کاهش نیافته است؛ بلکه آن‌ها همچنان ساختارهای اقتصادی را کنترل می‌کنند و سیاست‌هایی را که اقتصاد جهانی را شکل می‌دهند، اعمال می‌کنند.[۶۹]

برای تردیدگرایان ، دیدگاه آنها تضادی کلیدی را با نظریه ابرجهانی‌شدن نشان می‌دهد. منظور آنها این است که هرچند فعالیت‌های اقتصادی ممکن است به طور فزاینده‌ای به هم پیوسته باشند، اما ساختارهای سیاسی و اجتماعی همچنان تحت تأثیر حاکمیت ملی قرار دارند. آن‌ها استدلال می‌کنند که جهانی‌شدن به تضعیف قدرت و حاکمیت دولت‌ها نمی‌انجامد، بلکه قدرت دولت‌هایی که قبلاً از نظر اقتصادی و سیاسی غالب هستند، تقویت می‌شود. در نتیجه، ایده‌ای که جهانی‌شدن به دنیای یکپارچه‌تر، صلح‌آمیزتر و مرفه‌تر منجر خواهد شد، به عنوان ایده‌ای بیش از حد ایده‌آلیستی و بریده از واقعیت توزیع واقعی قدرت در سیستم جهانی به نظر می‌رسد.

---

[68] Held, *Global Transformations,* p. 5.
[69] Hirst and Thompson, *Globalization in Question*, p. 171.

نقدهای پسا-مارکسیستی و پسا-ساختارگرایانه بر نظریه‌های ابرجهانی‌شدن نیز تحلیل‌های عمیق و چندوجهی از جهانی‌شدن ارائه می‌دهند که نه تنها بر عوامل اقتصادی، بلکه به ابعاد فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و ایدئولوژیکی قدرت جهانی نیز تأکید دارند. این نظریه‌پردازان استدلال می‌کنند که جهانی‌شدن صرفاً یک فرآیند بی‌طرف یا اجتناب‌ناپذیر از ادغام اقتصادی جهانی نیست، بلکه نیرویی پویا است که ساختارهای قدرت را تقویت می‌کند، به‌ویژه آنهایی که در چارچوب سرمایه‌داری غربی قرار دارند و اشکال جدیدی از سلطه و استثمار را به‌ویژه در کشورهای جنوب جهانی استمرار می‌بخشد.

از دیدگاه پسا-مارکسیستی، جهانی‌شدن به‌عنوان تجلی مدرن امپریالیسم سرمایه‌داری در نظر گرفته می‌شود که با استفاده از ابزارهای اقتصادی - از طریق بازارهای آزاد و تجارت - و همچنین ابزارهای غیر اقتصادی - از طریق گسترش ایدئولوژی‌ها و ارزش‌های سرمایه‌داری - سعی دارد تسلط خود را در سراسر جهان گسترش دهد. در این دیدگاه، نظام سرمایه‌داری نه تنها از نظر اقتصادی استثماری است، بلکه از نظر سیاسی و ایدئولوژیکی نیز هژمونیک است. فرآیندهای نئولیبرالیسم و آزادسازی اقتصادی که جزء اصلی دستورکار سرمایه‌داری جهانی هستند، به تقویت تسلط شرکت‌های چندملیتی، کشورهای ثروتمند غربی و نخبگان کمک می‌کنند که همچنان کنترل نظم اقتصادی جهانی را در دست دارند. این امر، به گفته منتقدان، باعث تعمیق نابرابری‌ها، حاشیه‌نشینی ملت‌های ضعیف‌تر و نگه‌داشتن کشورهای فقیر در وضعیتی وابسته و تابع می‌شود.

براین اساس، نظریه‌پردازان پسا-ساختارگرا تحلیل می‌کنند که چگونه جهانی‌شدن هویت‌ها، فرهنگ‌ها و روابط قدرت را شکل می‌دهد. آنها توضیح می‌دهند که جهانی‌شدن تنها مربوط به جریان کالاها، سرمایه و کار نیست، بلکه به گسترش ایده‌ها و ارزش‌های فرهنگی نیز مربوط است که به شکل‌دهی هویت‌های جمعی کمک می‌کند. این ارزش‌ها اغلب ریشه در ایدئولوژی‌های غربی دارند که به جوامع دیگر تحمیل یا جذب می‌شوند. در نتیجه، جهانی‌شدن به ایجاد فرهنگی جهانی منتهی می‌شود، اما فرهنگی که تحت سلطه هنجارها و ارزش‌های غربی است. پسا-ساختارگرایان نقد می‌کنند که این هژمونی فرهنگی به تخریب سنت‌ها، زبان‌ها و شیوه‌های زندگی محلی می‌انجامد و موجب همگن‌سازی فرهنگی و از بین رفتن تنوع می‌شود. به این ترتیب، مقاومت در برابر جهانی‌شدن به مبارزه‌ای برای حفظ هویت‌ها و فرهنگ‌های محلی در برابر گسترش سرمایه‌داری جهانی تحت سلطه غرب تبدیل می‌شود.

علاوه براین، منتقدان پسا-مارکسیستی و پسا-ساختارگرایی استدلال می‌کنند که مقاومت در برابر جهانی‌شدن صرفاً معطوف به مخالفت با سیاست‌ها یا نهادهای اقتصادی نیست. بلکه مقاومت باید به ابعاد ایدئولوژیکی و فرهنگی جهانی‌شدن نیز بپردازد. از دیدگاه آنان، جنوب جهانی به عرصه جدیدی از نبرد تبدیل شده است، جایی که نیروهای جهانی‌شدن سرمایه‌داری با مبارزات جوامع محلی، جنبش‌های اجتماعی و هویت‌های فرهنگی مواجه می‌شوند. این جوامع در جنوب نه تنها در حال مقاومت در برابر استثمار اقتصادی مرتبط با جهانی‌شدن سرمایه‌داری هستند، بلکه در برابر امپریالیسم فرهنگی و تسلط سیاسی که توسط کشورهای قدرتمند غربی و شرکت‌های چندملیتی تحمیل می‌شود، می‌جنگند. مقاومت، در این معنا، به اشکال مختلفی درمی‌آید: از جنبش‌های اجتماعی مردمی، اعتراضات ضد جهانی‌شدن، تا احیای فرهنگ‌های بومی و تأکید بر مدل‌های حکمرانی جایگزینی که مدل نولیبرال را رد می‌کنند.[۷۰]

برای این اندیشمندان، جنوب جهانی دیگر تنها قربانی منفعل امپریالیسم غربی نیست، بلکه به مکانی فعال برای مقاومت تبدیل شده است که در آن نگرش‌ها و مدل‌های توسعه‌ای جایگزین در حال شکل‌گیری هستند. بنابراین، مبارزه با جهانی‌شدن به مبارزه‌ای اقتصادی برای رهایی از استثمار سرمایه‌داری و مبارزه‌ای فرهنگی برای مقاومت در برابر تحمیل ارزش‌های غربی و حفظ شیوه‌های زندگی محلی تبدیل می‌شود. در این معنا، مقاومت به فرآیندی چندوجهی تبدیل می‌شود که نه تنها با نابرابری‌های اقتصادی، بلکه با هژمونی فرهنگی و ایدئولوژیکی که جهانی‌شدن به دنبال تحمیل آن است، درگیر است.

بنابراین، برای منتقدان پست‌مارکسیستی و پست‌ساختارگرایان، جهانی‌شدن تنها یک نیروی اقتصادی نیست، بلکه پدیده‌ای فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است که نابرابری‌ها و عدم تعادل‌های قدرت را ادامه می‌دهد. آنان استدلال می‌کنند که برای درک و نقد جهانی‌شدن، ضروری است که تقاطع‌گرایی آن را درک کنیم: اینکه چگونه جهانی‌شدن نه تنها از طریق ابزارهای اقتصادی بلکه از طریق سلطه فرهنگی و ایدئولوژیکی عمل می‌کند. مقاومت در برابر این نظم جهانی به‌عنوان شکلی از بازپس‌گیری خودمختاری و هویت دیده می‌شود که هم تسلط اقتصادی سرمایه‌داری جهانی و هم همگن‌سازی فرهنگی آن را به چالش می‌کشد. در نهایت، این اندیشمندان استدلال می‌کنند که مقاومت تنها به معنای رد بازار جهانی نیست، بلکه به معنای ساختن شیوه‌های جایگزین زندگی،

---

[70] Mark Rupert, M. Scott Solomon, *Globalization and International Political Economy* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006); Hans J. Mittleman, *Globalization*: *The globalization Syndrome: Transformation and Resistance* (Princeton: Princeton University Press, 2000)**;** John H. Mittleman, *Whither Globalization? The Vortex of Knowledge and Ideology* (London; Routledge, 2004).

سازمان‌دهی و ارتباط با یکدیگر است که بر اساس چارچوب سرمایه‌داری نئولیبرال که جهانی‌شدن سرمایه‌داری ترویج می‌کند، قرار ندارد.[71]

در مجموع، منتقدان استدلال می‌کنند که ابرجهانی‌شدن یک افسانه است که توسط کشورهای ثروتمند شمالی برای حفظ تسلط خود بر جهان و به قیمت کشورهای آسیب‌دیده جنوبی توسعه یافته است. منتقدان سپس اشاره می‌کنند که سیستم جهانی سرمایه‌داری عمدتاً بر اساس تسلط ناعادلانه دنیای برخوردار بر فقرا عمل می‌کند. آن‌ها استدلال می‌کنند که در حقیقت، سرمایه‌داری جهانی و ساختارهای حاکم بر آن، نسخه‌ای پنهان از استثمار جنوب هستند. اگرچه دیوید هلد جزء این منتقدان نیست، اما تأیید می‌کند که سرمایه‌داری جهانی «چالش‌های سیستمی برای انسانیت، منابع مشترک جهانی و قوانین ما ایجاد کرده است که نمی‌توان آن‌ها را با اقدام‌های تنها از سوی کشورهای مستقل حل کرد». به عبارت دیگر، در دنیای جهانی‌شونده، سرنوشت ما به طور فزاینده‌ای با یکدیگر در هم تنیده است. به همین دلیل است که باید فراتر از تفسیر جهانی‌شدن از منظر یکپارچگی اقتصادی ابرجهانی جهان یا از دیدگاه منتقدانه جهانی‌شدن، حرکت کنیم. جهان در حال تبدیل شدن به دنیای جدیدی است؛ دنیای پیوسته شبکه‌ها و جوامع هم‌پوشانی که در آن زندگی می‌کنیم.

نظریه‌های تحول‌گرایانه، شرایط جهانی‌شدن را به عنوان پدیده‌ای اجتماعی در نظر می‌گیرند که تغییرات کیفی در تمام تعاملات فرامرزی ایجاد می‌کند. در این دیدگاه، جهانی‌شدن به عنوان مجموعه‌ای از فرایندهای تغییر باز و چندگانه در نظر گرفته می‌شود که دنیای زندگی را بازتعریف، بازسازی و ساختاردهی می‌کند. این نظریه نه وجود نوعی جهت‌گیریفرجام‌گرایانه در فرایند جهانی‌شدن را انکار می‌کند و نه آن را به عوامل صرف اقتصادی تقلیل می‌دهد. بلکه جهانی‌شدن را فراتر از خط تقابل دوگانه میان جهانی‌شدن‌گرایان افراطی و تردیدگرایان تجزیه و تحلیل می‌کند. برای حامیان این نظریه، جهانی‌شدن به مجموعه‌ای از فرایندهای تاریخی بی‌سابقه اطلاق می‌شود که جهان را به شبکه‌ای پیچیده‌تر و چندسطحی‌تر تبدیل می‌کند. در آستانه هزاره جدید، جهانی‌شدن به نیرویی عظیم برای تغییرات بنیادی اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و سازمانی تبدیل شده است که به واسطه آن جهان در حال بازسازی است. به عنوان مثال، جیمز روزنائو معتقد است که جهان در حال جهانی‌شدن باید از منظر همپرسگی «تجزیه-تلفیقی»[72] میان تداوم و تغییر، جهانی‌شدن و محلی‌سازی تحلیل شود، که منجر به تناقضات، ابهامات و عدم قطعیت‌ها در امور جهانی می‌شود. به عنوان پیوندی فرنودین میان نیروهای جهانی‌شدن و محلی‌سازی، تجزیه‌تلفیقی انعطاف‌گرا تحولاتی دوره‌ای در زندگی جهانی را منعکس می‌کند.[73] با پیروی از آنتونی گیدنز، یان شولت نیز معتقد است که جهانی‌شدن نه بر اساس یک مسیر تاریخی از پیش تعیین‌شده، بلکه از طریق فرایندهای ساختاری‌سازی توسعه یافته است که در آن بازیگران به یک «ما»ی متنی تبدیل می‌شوند.[74] در تعامل دیالکتیکی با ساختارهای اجتماعی، این «ما»ی جدید بر اهمیت نتایج فرهنگی فرایند جهانی‌شدن در ایجاد الگوهای جدید معنا، هویت و جامعه تأکید می‌کند. از این دیدگاه، جهانی‌شدن به تقویت روابط میان‌فرهنگی می‌انجامد و ترکیب‌های جدیدی را تشویق کرده و تمایزات میان ملت‌ها و تمدن‌ها را مبهم می‌سازد.[75]

بی‌اعتباری فرضیه‌های دوتایی، درونی/بیرونی، از دیگر استدلال‌های اصلی دیدگاه نظریه تحول‌گرایانه در مقابل نظریه‌های «ابرجهانی‌گرایی» و همچنین تردیدگرایان است که به موجب آن فرضیه‌های دوتایی-محور سنتی میان «درونی» و «بیرونی» به طور فزاینده‌ای بی‌ربط تصور می‌شوند. در گذشته، این اصطلاحات برای تمایز قائل شدن میان آنچه در داخل یک کشور رخ می‌داد

---

[71] David Held and Anthony McGrew, *Globalization/Anti-Globalization* (Malden, MA: Blackwell Publishers, 2002), p. 172.

[72] Fragmegration

[73] James N. Rosenau, “Beyond Post-internationalism,” in *Pondering Postinternationalism: A Paradigm Shift for the Twenty-First Century*, Heidi H. Hobbs ed. (Albany: State University of New York, 2000), p. 228; also Rosenau, “New Dimensions of Security: The Interaction of Globalizing and Localizing Dynamics," *Security Dialogue* 25 (September 1996): 255-82; and James N. Rosenau, “The Challenges and Tensions of a Globalized World,” *American Studies International* no. 2 (2000).

James N. Rosenau, “Beyond Post-internationalism,” in *Pondering Postinternationalism: A Paradigm Shift for the Twenty-First Century*, Heidi H. Hobbs ed. (Albany: State University of New York, 2000), p. 228; also Rosenau, “New Dimensions of Security: The Interaction of Globalizing and Localizing Dynamics," *Security Dialogue* 25 (September 1996): 255-82; and James N. Rosenau, “The Challenges and Tensions of a Globalized World,” *American Studies International* no. 2 (2000).

[74] To have a full account of ‘structuration theory’ see: Christopher G. A. Bryant and David Jary, *Giddens’ Theory of Structuration: A Critical Appreciation* (London: Routledge, 1991).

[75] Also see: Jan Aart Scholte, “Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization,” in *Globalization: Theory and Practice*, Eleonore Kofman and Gillian Youngs ed., (New York: Pinter, 1996); Jan Aart Scholte, “The Geography of Collective Identities in a Global Age,” *Review of International Political Economy* 3, no. 4 (Winter 1990): pp. 577-593; and Jan Aart Scholte, “Globalization: Prospects for a Paradigm Shift,” in M. Shaw ed., *Politics and Globalization: Knowledge, Ethics, and Agency* (London: Routledge, 1999).

(درونی) و آنچه تحت تاثیر نیروهای خارجی قرار می‌گرفت (بیرونی) استفاده می‌شد. اما مشاهده می‌شود که شرایط جهانی‌شدن این مرزهای دوگانه‌گرایی را به طور بنیادینی متزلزل ساخته است. اقتصادها، فرهنگ‌ها و سیاست‌های ملی دیگر تنها توسط عوامل محلی تعیین نمی‌شوند، بلکه به شدت تحت تاثیر فرآیندهای جهانی مانند تجارت، مهاجرت، فناوری‌های ارتباطی و چارچوب‌های سیاست‌گذاری بین‌المللی قرار دارند. از این دیدگاه، موضوعات داخلی به طور ناگسستنی با تاثیرات خارجی مرتبط هستند. به عنوان مثال، تصمیماتی که در یک کشور اتخاذ می‌شود - مانند توافقات تجاری یا سیاست‌های زیست‌محیطی - می‌توانند تاثیرات فوری و دوربرد در جاهای دیگر داشته باشند، که نشان می‌دهد چگونه حوزه‌های درونی و بیرونی در دنیای جهانی‌شده به شدت به هم پیوسته‌اند. بنابراین، دیدگاه تحول‌گرایانه، دیدگاه ساده‌انگارانه درباره تقسیم‌بندی حوزه‌های تاثیر را به چالش می‌کشد.

موضوع عدم توانایی جوامع ملی در مقابل توسعه شرایط جهانی‌شدن نیز توسط نظریه‌تحول‌گرایانه مورد حمایت قرار می‌گیرد. اینان مفهوم «دسته‌بندی‌های زامبی» را برای توصیف مفاهیم منسوخ یا بی‌ربطی استفاده می‌کنند که با وجود از دست دادن قدرت توضیحی‌شان در زمینه جهانی‌شدن، همچنان توسط مخصوصا تردیدگرایان مورد استفاده قراردارند. به طور خاص، جوامع ملی که در مقابل أمواج جهانی شدن مقاومت می‌کنند، در ردیف چنین «دسته‌بندی‌های زامبی» قرار می‌گیرند. به همین سان، آنها استدلال می‌کنند که مفهوم دولت-ملت به عنوان یک موجودیت خودمختار و جدا از دیگران به طور فزاینده‌ای با مشکلات پیچیده‌ای روبرو شده است. در حالی که مفاهیم دولت-ملت‌ها نقطه ارجاع همه تحلیل‌ها در روابط بین‌الملل است، قدرت متحول‌کنند شرایط جهانی‌شدن - از طریق فناوری، مهاجرت انبوه و اقدامات شرکت‌های فراملی – توانایی اینگونه جوامع در مقابل أمواج جهان‌شدن را بر زیر سئوال کشیده است. در شرایط حاضر مردم می‌توانند هویت‌های چندگانه و با لایه‌های همپوش (محلی، ملی، منطقه‌ای، جهانی) داشته باشند و یا اینکه مسائل اقتصادی، فرهنگی و سیاسی اغلب از مرزهای ملی فراتر می‌روند.

بطور خلاصه، طرفداران نظریه ابرجهانی‌شدن استدلال می‌کنند که امواج جهانی‌شدن در حال تضعیف قدرت کشورها، حاکمیت مل تعریف شده سنتی آنها، و مصون بودن مرزهای ملی است و پیش‌بینی می‌کنند که در نهایت اقتدار دولت و حاکمیت برای کنترل مرزهای ملی در برابر امواج جهانی‌شدن از بین خواهد رفته یا نقش آن کاهش خواهد یافت. آنها دنیای رو به پیوستگی فزاینده‌ای را تصور می‌کنند که در آن کشورها دیگر واحدهای مرکزی سازماندهی سیاسی و اقتصادی نخواهند بود. دیدگاه تحول‌گرایانه این نظریه را به چالش می‌کشد و توضیح می‌دهد که کشورها هنوز بازیگران قدرتمندی هستند، اما نقش آنها در حال تحول پذیری است نه اینکه بطور کامل ناپدید شوند. کشورها در حال انطباق خود با اشکال جدید حکمرانی، نظارت و سیاست‌گذاری هستند و برای این منظور تاثیرات نیروهای جهانی را در نظر می‌گیرند.

تردیدگرایان در سوی دیگر بر تسلط مستمر دولت-ملت‌ها بر حاکمیت خود تاکید دارند و استدلال می‌کنند که در مورد تاثیرات جهانی‌شدن اغراق شده است. آنها تصریح می‌کنند که کشورها همچنان بازیگران اصلی در سیاست جهانی باقی می‌مانند و باید تلاش‌ها برای تقویت قدرت کشورها متمرکز شود. نقد نظریه تحول‌گرایانه نسبت به این نگرش تردیدگرایان ه نیز این است که دیدگاه آنها خیلی محدود است، زیرا اهمیت شیوه‌های عمیقی را که جهانی‌شدن در حال بازتعریف هویت‌های ملی، اقتصادها و جوامع است، نادیده می‌گیرد.

دیدگاه تحول‌گرایانه به نقد جنبه‌های افراطی این دیدگاه می‌پردازد و توصیه می‌کند به جای تفسیر شرایط جهانی‌شدن به عنوان فرآیندی که به پایان حاکمیت ملی کشورها منتهی می‌شود (نظریه ابرجهان‌شدن)، یا نظریه تردیدگرایان در مورد افزایش توان کشورها و امر حاکمیتی آنها، باید بر فرآیند پویا و تحول‌گرایانه امواج جهانی‌شدن تأکید کرد. این دیدگاه پیشنهاد می‌کند که موضوع حاکمیت و دولت‌ها و دیگر نهادها در حال تکامل هستند نه اینکه از بین بروند. بنابراین، باید درک کرد که چگونه آنها می‌توانند خود را با واقعیت‌های جهانی جدید تطبیق می‌دهند.

در نهایت، دیدگاه تحول‌گرایانه بر اهمیت بازتعریف مفاهیمی مانند هویت و جامعه تأکید می‌کند. در یک دنیای در حال جهانی‌شدن مستمر، هویت‌های مردم به طور فزاینده‌ای سیال و چندلایه شده است. آنها دیگر تنها به دسته‌بندی‌های ملی، قومی یا محلی وابسته نیستند. بلکه افراد اغلب هویت‌های جهانی یا هویت‌های ترکیبی دارند که از تأثیرات ملی، فرهنگی و فراملی شکل گرفته‌اند. جوامع نیز در بستر شبکه‌های جهانی دوباره تعریف می‌شوند. جوامع مجازی، جنبش‌های اجتماعی فراملی، و شبکه‌های تجاری جهانی، همه اشکال جدیدی از شرایطی را نمایان می‌سازند که محدود به مرزهای ملی یا جغرافیایی نیستند. از این نظر، دنیای تحول‌گرایانه دنیای از بین رفتن کامل مرزها نیست، بلکه دنیای تحول عمیقی است که نحوه تفکر ما درباره تعلق، انجمن و هویت را تغییر می‌دهد.

به‌عنوان نتیجه‌گیری، در اصل، دیدگاه تحول‌گرایانه خواستار درک دقیق‌تری از شرایط جهانی‌شدن و تاثیرات آن بر حیات انسانی و روابط اجتماعی و سیاسی است. این دیدگاه دسته‌بندی‌های قدیمی مانند تمایز درونی/بیرونی، ایده جوامع ملی جدا از هم را به چالش می‌کشد. در عوض، این دیدگاه به فرآیند مستمر تحولی توجه می‌کند که در حال بازتعریف ساختارهای هویت، جامعه و

حکمرانی در جهانی است که ویژگی‌های آن پیوستگی و شبکه‌سازی است. به این ترتیب، این دیدگاه پیشنهاد می‌کند که می‌توانیم ماهیت پیچیده و بی‌پایان جهانی‌شدن و تاثیرات آن بر جامعه معاصر را بهتر درک کنیم.

> در این زمینه، جهانی‌شدن باید به‌عنوان یک نیروی تحولی قدرتمند در نظر گرفته شود که «لرزشی عظیم» در جوامع، اقتصادها، نهادهای حکمرانی و نظم جهانی بوجود آورده است.[۷۶]

با اینحال، این «لرزش عظیم» قطعی نیست چرا که نیروهای مختلف جهانی، منطقه‌ای و ملی، نهادهای سازمانی چندلایه، جنبش‌های فرهنگی و اجتماعی درگیر تعامل، همپرسگی و تکامل آن هستند. علاوه براین، فرآیندهای متعدد همپوش و درهم تنیده با مسیرها و کانال‌های متعدد، مانند جنبه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در مسیرهای چندگانه، بگونه‌ای مرتبط و اما اغلب ناهماهنگ در حال پیشرفت هستند که توانایی آنرا دارند تا تاثیرات جهانی شدن را فراتر از نظریه‌های یاد شده پیشین هدایت کنند. شرایط جهانی‌شدن در واقع یک فرآیند بی‌پایان است که به شکل مارپیچی در مسیرهای متعدد حرکت می‌کند و با جریان‌های نیروهای جهانی هماهنگ است. بنابراین، شواهد قطعی برای وجود گرایش‌های فرجام‌گرایانه به سوی فرسایش جوامع ملی به نفع جهانی‌گرایی اقتصادی و فرهنگ همگون‌ساز آن وجود ندارد. بلکه جهانی‌شدن در مسیرهای متعدد با نیروهای متناقض و عوامل احتمالی که بر آنها تاثیر می‌گذارند، در حال تکامل است. در نتیجه، تقریباً تمامی کشورها و ملت‌های آن‌ها به طور عملی درگیر پیچیدگی فرآیند جهانی‌شدن جهان زندگی و آثار آن بر زندگی اجتماعی هستند. از این منظر، جهانی‌شدن به عنوان تغییرات تحول‌آفرین در نظر گرفته می‌شود که یک شکل یکپارچه سیاسی از جوامع را تضعیف می‌کند و الگوهای جدیدی از طرد - دربرگیری و ظهور برندگان - بازندگان جدید را با خود به همراه می‌آورد. به عبارت دیگر، نوعی از لایه‌بندی‌های جهانی در حال شکل‌گیری است که در آن، همانطور که دیوید هلد اشاره می‌کند، برخی از کشورها و جوامع در یک نظم جهانی جدید گره خورده‌اند تا وظایف مختلفی را به شیوه‌های مختلف انجام دهند، در حالی که دیگران به حاشیه‌نشینی رانده شده و یا حذف شده‌اند.[۷۷]

با این حال، اگر فرآیند جهانی‌شدن به عنوان تعدد نیروهای متنازعی که انتظارات چندلایه‌ای را در مسیرهای متعدد دنبال می‌کنند در نظر گرفته شود، دیگر نمی‌توان جهان را در قالب یکپارچگی توضیح داد. همچنین نمی‌توان جهان را از منظر یکپارچگی اقتصادی سرمایه‌داری و توجیه فرهنگی آن تفسیر کرد. بلکه جهانی‌شدن چندلایه، تنوع و کثرت‌گرایی را در کانال‌های بی‌شمار و تار مانند تعاملات تقویت می‌کند. در این نظم جهانی جدید، فرصت‌هایی برای صداهایی که در حاشیه بوده‌اند فراهم می‌آورد تا خود را به جایگاه‌های جهانی نزدیک ساخته و سازوکارهای همگون‌سازی آن به چالش بکشند. اینان فرصت یافته‌اند تا صدای خود را برای ضرورت شناسایی رساتر سازند. در پرتو این تفسیر از جهانی‌شدن، می‌توان استدلال کرد که فرضیه تحول‌گرایانه باید به عنوان یکی از چارچوب‌های تحلیلی در فهم و بیان مبارزه برای به رسمیت شناختن پذیرفته شود. با این حال، در کنار این فرضیه، تفسیرهای دیگری از جهانی‌شدن وجود دارند که درک ما از تأثیر جهانی‌شدن بر مسئله به رسمیت شناختن را عمیق‌تر می‌کنند.

جهانی/محلی‌شدن:[۷۸] نظریه‌ای تحول‌آفرین و متفاوت

برخی جامعه‌شناسان، مانند رونالد رابرتسون، آرجون آپادورای و استوارت هال، جهانی‌شدن را براساس پیامدهای آن برای بافت‌ها و نهادهای فرهنگی جوامع تعریف می‌کنند. این متفکران بر این باورند که جهانی‌شدن صرفاً به همگن‌شدن فرهنگ‌ها و از بین رفتن تفاوت‌ها منجر نمی‌شود، بلکه حتی باعث پیچیدگی بیشتر تعاملات و تفاوت‌های فرهنگی نیز می‌گردد. از نگاه رونالد رابرتسون و دیگران، جهانی‌شدن منجر به شکل‌گیری وضعیت جدیدی می‌شود که اصطلاحاً «جهانی/محلی‌شدن» نامیده می‌شود. این مفهوم، ترکیبی از دو گرایش جهانی و محلی است و نشان می‌دهد که فرهنگ‌های محلی، در عین قرار گرفتن در معرض جریان‌های جهانی، نه تنها از بین نمی‌روند بلکه می‌توانند به روش‌های جدید و خلاقانه‌ای خود را در بستر جهانی بازنمایی کنند. به بیان دیگر، جهانی‌شدن به جای اینکه موجب یکسان‌سازی فرهنگی شود، شرایطی را فراهم می‌آورد که فرهنگ‌های مختلف بتوانند خود را با حفظ هویت خاص خود در فضای جهانی حضور یافته و دیدگاه‌های خود در باره حیات انسانی را با دیگران به اشتراک بگذارند. از دیدگاه رابرتسون، این شرایط ناشی از نوعی وابستگی متقابل میان فرهنگ‌ها و جوامع است؛ به طوری که فرهنگ‌ها با هم تعامل و پویایی برقرار کرده و هر دو ویژگی جهانی و محلی را در خود جای می‌دهند. به این ترتیب، جهانی‌شدن یک فرآیند پیچیده و چندلایه است که به جای همسان‌سازی فرهنگی، منجر به تعمیق و گسترش تفاوت‌ها و پویایی‌های میان فرهنگی می‌شود. این نگاه به

[76] Held, *Global Transformations*, p. 7.
[77] Ibid., p. 8.
[78] *Glocalization*

جهانی‌شدن، در برابر دیدگاه «ابرجهانی‌شدن» قرار دارد که ادعا می‌کند جهان به تدریج به یک فرهنگ همگن و یکنواخت تبدیل خواهد شد.[79]

با تاثیرپذیری از دیدگاه مارتین البرو درخصوص مفاهیم و تاثیرات جهانی‌شدن بر زندگی اجتماعی و فرهنگی، رابرتسون نیز نظریه خود را سازماندهی می‌کند. مارتین البرو یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان در زمینه جهانی‌شدن معتقد است که تاثیرات جهانی‌شدن فقط به جنبه‌های اقتصادی و سیاسی محدود نمی‌شود. بلکه این پدیده به تمامی جوانب زندگی انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. جهانی‌شدن به معنای گسترش و پیوستگی بیشتر میان جوامع مختلف در سطح جهانی است. طبق دیدگاه او، جهانی‌شدن موجب از بین رفتن مرزهای سنتی میان کشورها و فرهنگ‌ها می‌شود و به تدریج این مرزها کمرنگ‌تر می‌شوند. در نتیجه، مفهومی به نام «جهان واحد» به وجود می‌آید که در آن ملت‌ها و فرهنگ‌ها در حال تعامل و ادغام با یکدیگر هستند.

براساس دیدگاه مارتین البرو، جهانی‌شدن تنها بر جنبه‌های اقتصادی و سیاسی متمرکز نیست؛ بلکه عمیق‌تر از آن عمل می‌کند و کل زندگی اجتماعی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد. او معتقد است که جهانی‌شدن به معنای آغاز عصری نوین است؛ عصری که مرزهای سنتی بین ملت‌ها و فرهنگ‌ها کمرنگ می‌شود و «جهان به‌عنوان یک مکان واحد» شکل می‌گیرد.[80] رابرتسون نیز بر اساس همین نظریه براهمیت مفهوم «جهان به عنوان یک مکان»[81] تأکید می‌کند. او معتقد است که در این جهان واحد، فرهنگ‌های محلی و جهانی با یکدیگر در تعامل قرار می‌گیرند. این مفهوم، که گاهی به عنوان «جهانی/محلی‌شدن» از آن یاد می‌شود، به پیوند و تاثیر متقابل میان فرهنگ‌های محلی و جهانی اشاره دارد؛ به این معنا که جهانی‌شدن نه تنها از دیدگاه ساختاری، بلکه از دیدگاه ذهنی و آگاهی انسان‌ها نیز قابل‌درک است.

رابرتسون، که تأثیر زیادی از دیدگاه مارتین البرو گرفته است، بر اهمیت مفهوم «جهان به عنوان یک مکان» تأکید می‌کند. او جهانی‌شدن را به عنوان فرآیندی می‌بیند که در آن فرهنگ‌های محلی و جهانی در تعامل و پیوند با یکدیگر قرار می‌گیرند. در این جهان واحد، مرزهای جغرافیایی و فرهنگی نه تنها کمرنگ می‌شود، بلکه تعاملات فرهنگی نیز به طور فزاینده‌ای در حال افزایش است. این فرایند که گاهی به آن «جهانی/محلی‌شدن» گفته می‌شود، اشاره به تأثیرات متقابل و تعامل میان فرهنگ‌های مختلف دارد. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن نه تنها در سطح ساختاری (یعنی تغییرات در نظام‌های اقتصادی، سیاسی و اجتماعی) بلکه در سطح ذهنی و آگاهی انسان‌ها نیز نمود پیدا می‌کند. انسان‌ها در این فرآیند به شکلی فزاینده با یکدیگر در ارتباط هستند و این ارتباطات جهانی، تأثیرات عمیقی بر شیوه‌های تفکر، زندگی و هویت فرهنگی آن‌ها دارد. رابرتسون استدلال می‌کند که جهانی‌شدن علاوه بر عینیت شبکه‌سازی و ارتباطات در هرگوشه جهان، بر جنبه‌های ذهنی و فرهنگی نیز تأثیر دارد. به این معنا که جهانی‌شدن تنها یک فرآیند ساختاری و بیرونی نیست، بلکه به آگاهی انسان‌ها نسبت به جهان به عنوان یک کل نیز مربوط می‌شود. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن نه تنها به فشردگی ارتباطات و شبکه‌های جهانی اشاره دارد، بلکه به آگاهی فزاینده انسان‌ها از زندگی در یک جهان به هم پیوسته و یکپارچه نیز دلالت می‌کند. دو عنصر کلیدی در این تعریف رابرتسون از جهانی‌شدن باید توضیح داده شوند:

اول تصویری نوین از جهان به عنوان یک کل جهانی :این عنصر اشاره به این دارد که انسان‌ها به جهان به عنوان یک واحد منسجم و به‌هم‌پیوسته نگاه می‌کنند. در اینجا، ساختارمند شدن جهان به این معنی است که تعاملات و ارتباطات میان کشورها، فرهنگ‌ها، و جوامع به گونه‌ای گسترده و منظم به یکدیگر مرتبط شده‌اند، به طوری که حوادث، تغییرات و روندهای یک منطقه یا کشور می‌تواند به سرعت بر دیگر نقاط جهان تأثیر بگذارد.[82] به عبارت دیگر، جهان به یک شبکه پیچیده و ساختاریافته تبدیل شده است که اجزای آن به طور فزاینده‌ای در تعامل هستند.

دوم آگاهی انسانی :این عنصر بیانگر افزایش آگاهی افراد نسبت به ماهیت جهانی این ساختارها و ارتباطات است. انسان‌ها درک می‌کنند که در دنیایی زندگی می‌کنند که به طور عمیق به هم وابسته است و این درک به آن‌ها اجازه می‌دهد که به جهان از یک دیدگاه جهانی/محلی نگاه کنند؛ یعنی ترکیبی از نگاه به مسائل محلی در چارچوب جهانی. این آگاهی باعث می‌شود که افراد و جوامع به جای تمرکز صرف بر مسائل محلی و ملی، درک کنند که بخشی از یک کل بزرگ‌تر به نام "جهان" هستند و رفتار و تصمیمات آن‌ها می‌تواند در سطح جهانی تأثیرگذار باشد.

بنابراین، این دو عنصر (ساختارمند شدن جهان و آگاهی از آن) به فرآیند جهانی‌شدن کمک می‌کنند و باعث می‌شوند که انسان‌ها به جهان به عنوان یک سیستم یکپارچه و وابسته به هم بنگرند. درحقیقت، رابرتسون به جای تمرکز صرف بر نظام و

---

[79] Ronald Robertson, "Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in *Global Modernity*, Mike Featherstone, Scott Lash, and Ronal Robertson ed. (London: SAGE Publications, 1995), p. 30.
[80] Martin Albrow, *The Global Age: State and Society Beyond Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1996).
[81] The world as a single place
[82] Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, p. 8.

ساختار جهانی‌شدن، بر وضعیت جهانی انسان‌ها و آگاهی آنها از این تغییرات توجه دارد. این دیدگاه، جهانی‌شدن را به عنوان پدیده‌ای چندبعدی و فراگیر به تصویر می‌کشد که هم بعد ساختاری و هم بعد ذهنی دارد و از این رو، همزمان بر زندگی فردی و جمعی انسان‌ها تأثیر می‌گذارد.این موضوع به توضیح بیشتری نیاز دارد.

رابرتسون به این نکته اشاره می‌کند که جهانی‌شدن به معنای ایجاد یک سیستم جهانی است که در آن تمامی کشورها و ملت‌ها به یکدیگر بطور متقابل وابسته شده‌اند. این وابستگی در سطوح مختلف، از جمله اقتصاد، سیاست و فرهنگ، قابل مشاهده است. در نتیجه، جهان به یک «سیستم یکپارچه» تبدیل می‌شود، جایی که هر کشور یا فرهنگ، تأثیراتی بر دیگران دارد و این ارتباطات جهانی به طور مستمر در حال شکل‌گیری و تقویت هستند. این بعد ساختاری از جهانی‌شدن اشاره به تأثیرات ملموس و واقعی از جمله تجارت جهانی، ارتباطات و تکنولوژی دارد که تعاملات انسان‌ها را در سطح جهانی تسهیل می‌کند. اما نگرش فقط به جنبه‌های ساختاری و عینی جهانی‌شدن محدود نمی‌شود زیرا آگاهی انسانی نیز باید در مرکز توجه قرار گیرد. این آگاهی به این معنی است که انسان‌ها در حال حاضر به این درک و آگاهی رسیده‌اند که در یک دنیای به هم پیوسته زندگی می‌کنند، جایی که تصمیمات و رویدادها در یک منطقه از جهان می‌توانند بر مناطق دیگر تأثیر بگذارند. بنابراین، این درک از جهانی‌شدن نه تنها یک تغییر در سیستم‌ها و ساختارها است، بلکه یک تغییر در نحوه فکر و دیدگاه انسان‌ها نسبت به خودشان و دیگران را نیز شامل می‌شود. انسان‌ها دیگر خود را به عنوان موجوداتی ایزوله و مستقل نمی‌بینند، بلکه به عنوان بخشی از یک سیستم جهانی و به هم پیوسته در نظر می‌گیرند.

رابرتسون با این رویکرد جهانی‌شدن را به عنوان یک پدیده چندبعدی و فراگیر توصیف می‌کند. او می‌گوید که جهانی‌شدن تنها یک تغییر ساختاری در سطح جهانی نیست، بلکه به طور همزمان شامل تغییرات در ذهنیت و آگاهی افراد نیز می‌شود. این دیدگاه می‌گوید که جهانی‌شدن نه تنها بر زندگی جمعی انسان‌ها (یعنی سیاست‌ها، اقتصاد، و فرهنگ‌ها) تأثیر می‌گذارد، بلکه بر زندگی فردی آنها نیز اثرگذار است. انسان‌ها اکنون با دیدی جدید به جهان می‌نگرند، جایی که هویت، فرهنگ و حتی آرزوهای آنها تحت تأثیر این فرآیند جهانی قرار دارد. این دو عنصر، ساختاری و ذهنی، به این معنا هستند که جهانی‌شدن همزمان بر زندگی فردی و جمعی انسان‌ها تأثیر می‌گذارد. از یک سو، انسان‌ها به طور مستقیم از طریق شبکه‌های اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تحت تأثیر جهانی‌شدن قرار می‌گیرند. از سوی دیگر، این فرآیند باعث می‌شود که انسان‌ها با آگاهی جدیدی از هویت و موقعیت خود در جهان به زندگی ادامه دهند. این آگاهی به آن‌ها این امکان را می‌دهد که خود را نه تنها به عنوان اعضای جوامع محلی، بلکه به عنوان اعضای جهانی یک سیستم بزرگتر درک کنند.

بنابراین، به جای اینکه جهانی‌شدن تنها یک پدیده ساختاری و مبتنی بر تحولات اقتصادی و سیاسی تلقی شود، آن را به عنوان یک پدیده‌ای پیچیده و چندبعدی در نظر گرفت که در آن انسان‌ها هم از لحاظ ساختاری و هم از لحاظ ذهنی با تحولات جهانی درگیر هستند. این دیدگاه به ما کمک می‌کند تا جهانی‌شدن را به عنوان یک پدیده‌ای ببینیم که هم به تغییرات سیستم‌های جهانی و هم به تغییرات در تفکر و آگاهی انسان‌ها مربوط می‌شود.

با استفاده از این استدلال قوی در برابر ایده جهانی‌شدن به عنوان فرآیندی که منجر به یکسان‌سازی می‌شود، «جهانی/محلی‌شدن » به عنوان یکی از مهمترین جنبه‌های جهانی‌شدن اشاره دارد. در حقیقت، اغلب وقتی از جهانی‌شدن سخن به میان می‌آید، این تصور مطرح می‌شود که فرآیند جهانی‌شدن منجر به یکسان‌سازی فرهنگ‌ها و هویت‌ها می‌شود. در نتیجه، این نگرانی وجود شکل می‌گیرد که جهانی‌شدن باعث شود فرهنگ‌ها و ارزش‌های محلی تحت تأثیر قرار گرفته و در نهایت به یک فرهنگ جهانی یکسان تبدیل شوند. این ایده می‌تواند یک نگاه ساده‌انگارانه و تک‌بعدی به جهانی‌شدن باشد که از پیچیدگی‌های آن غافل می‌شود. اما «جهانی-محلی‌سازی» به عنوان یک مفهوم معرفی می‌شود که به چالش این نگرانی‌ها پرداخته و فرآیند جهانی‌شدن را پیچیده‌تر از آن چیزی که به نظر می‌رسد، نشان می‌دهد .«جهانی-محلی‌سازی» ترکیب دو واژه «محلی» و «جهانی» است و به معنای نفوذ و تعامل متقابل بین فرهنگ‌ها و هویت‌های محلی و جهانی است. رابرتسون در اینجا پیشنهاد می‌کند که این دو بعد (محلی و جهانی) به قدری با یکدیگر در هم تنیده می‌شوند که محلی‌ها تحت تأثیر جهانی‌شدن قرار می‌گیرند و در واقع، بخشی از دنیای جهانی می‌شوند. به عبارت دیگر، محلی بودن دیگر یک حالت منزوی از روابط اجتماعی یا مستقل از جهانی‌شدن نیست، بلکه محلی به عنوان نتیجه‌ای از فرآیند جهانی‌شدن شکل می‌گیرد. این فرآیند نشان‌دهنده‌ی نوعی تولید متقابل است که در آن هر دو جنبه از جهانی و محلی به همدیگر وابسته‌اند و نمی‌توان آن‌ها را به‌طور کامل از یکدیگر جدا کرد.

بنابراین، «جهانی-محلی‌سازی» به معنای آوردن هویت‌ها، فرهنگ‌ها و تجربیات محلی در دنیای واحد است، جایی که سرنوشت‌های ما به‌طور غیرقابل انکاری به هم پیوسته است. به همین دلیل، همانطور که از دیدگاه رابرتسون در مورد «جهانی/محلی‌شدن » استنباط می‌شود، دنیای کنونی در معرض برخوردهایی میان روایت‌های تمدنی، اجتماعی و جمعی قرار دارد. «جهانی/محلی‌شدن » به این ترتیب بهترین شیوه برای درک دنیای معاصر است که ما را به فراتر رفتن از یکسانی یا تفاوت‌ها به

عنوان ویژگی‌های دنیای معاصر ترغیب می‌کند. در عوض، ما تشویق می‌شویم که بپذیریم این دو ویژگی ظاهراً متناقض در واقع تفسیرپذیر و تکمیل‌کننده یکدیگر هستند.[83]

رابرتسون با مفهوم «جهانی/محلی‌شدن » به ما این پیام را می‌دهد که هویت‌ها، فرهنگ‌ها و تجربیات محلی دیگر نمی‌توانند از دنیای جهانی جدا باشند. این هویت‌ها و فرهنگ‌ها در دنیای جهانی و به‌طور غیرقابل انکاری به هم پیوسته‌اند. جهانی‌شدن موجب می‌شود که فرهنگ‌های محلی نه تنها تحت تأثیر فرهنگ‌های جهانی قرار بگیرند، بلکه خود بخشی از آن فرهنگ جهانی شوند. در این دنیای واحد، سرنوشت‌های انسان‌ها به گونه‌ای به هم پیوسته است که نمی‌توان آن‌ها را به‌طور جداگانه بررسی کرد. این تأثیرات متقابل میان محلی و جهانی در دنیای معاصر باعث بروز برخوردها و تجزیه‌ها در سطح تمدنی، اجتماعی و جمعی می‌شود. در نتیجه، با افزایش تعاملات جهانی، ما با انواع مختلفی از برخوردهای فرهنگی، اجتماعی و تمدنی مواجه هستیم که ممکن است در ظاهر به نظر برسد که تضادهای میان آن‌ها وجود دارد. اما رابرتسون به ما یادآوری می‌کند که این برخوردها در واقع نه به عنوان تضادهای غیرقابل حل، بلکه به عنوان فرصت‌هایی برای تکمیل و تفسیر متقابل این تفاوت‌ها باید در نظر گرفته شوند.

ایده‌ی اصلی در جهانی‌شدن و تعامل جهانی-محلی زمانی بهتر درک می‌شود که جهانی‌شدن نه تنها از نظر شکل، بلکه از زاویه دید محتوا نیز مورد توجه قرار گیرد. از منظر **شکل**، جهانی‌شدن ممکن است به‌طور سطحی و اولیه به معنای حرکت به سمت همگنی جهانی (همه‌چیز شبیه به هم) در نظر گرفته شود. در این حالت، دنیا به جایی تبدیل می‌شود که تمام فرهنگ‌ها، ارزش‌ها و شیوه‌های زندگی در یک مسیر مشابه پیش می‌روند. اما از منظر محتوا، جهانی‌شدن به معنای تنوع و تکثر است. در این دیدگاه، جهانی‌شدن به‌طور عمیق‌تری به بازتاب تفاوت‌ها و هویت‌های محلی می‌پردازد. هر منطقه و فرهنگ می‌تواند با حفظ اصالت‌های خود در سطح جهانی، یعنی جایگاه‌های متکثر و فراوان جهانی، حضور پیدا کند و بر روندهای جهانی تأثیر بگذارد.

به گفته‌ی رابرتسون، جهانی‌شدن همچنین شامل دو جنبه «همزمانی» و «نفوذ» مانند دو روی یک سکه است که درواقع، همزمانی و همپیوندی جهانی و محلی، یا جهانی و خاص است. همزمانی[84] به معنای همزمان شدن یا همپیوستگی رخدادهای محلی و جهانی است. یعنی این‌که چگونه تحولات محلی با پدیده‌های جهانی هماهنگ می‌شوند. نفوذ به معنای تأثیر متقابل و تبادل فرهنگی میان جهانی و محلی است.[85] این فرآیند نشان می‌دهد که چگونه فرهنگ‌ها و هویت‌های محلی نه تنها تحت تأثیر فرهنگ جهانی قرار می‌گیرند، بلکه این تأثیرگذاری می‌تواند به شکل‌های مختلفی بازخورد داشته باشد و حتی به یکدیگر نفوذ کنند. در این ارتباط رابرتسون می‌گوید که نیروی اقتصادی و پیامدهای جهانی‌شدن نباید ما را از دیدن چنین ویژگی مهمی به نام «جهانی/محلی‌شدن » منحرف سازد.[86] تا جایی که جنبه اقتصادی جهانی‌شدن را مدنظر قرار می‌دهیم و آن را از منظر توسعه‌ی سرمایه‌داری غربی تحلیل می‌کنیم، ممکن است جنبه‌های قوی تفسیرکننده‌ی جهانی‌شدن در آوردن هویت‌ها و فرهنگ‌های محلی به عرصه‌ی اصلی را نادیده بگیریم. در حقیقت، فرآیند جهانی‌شدن، که اغلب با تأکید بر بعد اقتصادی آن (مثل توسعه‌ی سرمایه‌داری غربی) تحلیل می‌شود، ممکن است به اشتباه ویژگی‌های مهمی را که از نگاه فرهنگی وجود دارند نادیده بگیرد. در واقع، باید توجه داشت که جهانی‌شدن فرآیندی نیست که فقط هویت‌های محلی را به سمت همگنی و یکسان‌سازی سوق دهد؛ بلکه این فرآیند، به‌ویژه در مناطق مختلف جهان، موجب ظهور هویت‌ها و فرهنگ‌های خاص می‌شود که در مقیاس جهانی گسترش پیدا می‌کنند. به‌عنوان مثال، ژاپن و کشورهای جنوب شرق آسیا، به‌ویژه در زمینه اقتصادی و فرهنگی، نمونه‌هایی هستند که هیچ‌گونه نشانه‌ای از همگونی با سایر فرهنگ‌ها ندارند، بلکه این کشورها هویت‌های فرهنگی خود را در قالب جهانی گسترش داده‌اند. این کشورها نه تنها از مدل‌های جهانی بهره برده‌اند، بلکه فرهنگ و هویت خود را به شیوه‌ای خاص در سطح جهانی ارائه داده‌اند.

در نهایت، این دیدگاه پیشنهاد می‌کند که برای درک بهتر جهانی‌شدن، باید همزمان به همگنی و تکثر توجه کنیم. جهانی‌شدن نه فقط به معنای ایجاد یک جهان یکسان و همگن است، بلکه به معنای آن است که فرهنگ‌ها و هویت‌های محلی می‌توانند به شکلی پیچیده و متنوع در قالب جهانی‌سازی به پیش بروند و گسترش یابند. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن نه تنها باعث از بین رفتن تفاوت‌ها نمی‌شود، بلکه آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد و به شکوفایی می‌رساند.

رابرتسون چارچوبی بینش‌مندانه برای درک جهانی‌شدن و تأثیراتی که بر فرهنگ‌های محلی و ظهور هویت‌های محلی دارد، ارائه می‌دهد. نظریه‌ی او بر پایه‌ی دیدگاهی از جهانی‌شدن و پرورش درون‌زا بنا شده است که هویت‌های محلی را برای نمایان شدن در سطح جهانی تغذیه می‌کند و به همین دلیل هرگونه توضیحی از جهانی‌شدن که جهانی در حال حرکت به سوی همگنی باشد را انکار می‌کند. این دیدگاه از جهانی‌شدن نشان‌دهنده‌ی این واقعیت است که دیگر نمی‌توان جهان را به‌عنوان یک مکان کاملاً منظم و تقسیم‌شده به فرهنگ‌های سرزمینی ثابت با مرزهای مشخص در نظر گرفت. نکته‌ی حیاتی در تفسیر رابرتسون از جهانی‌شدن این است که توجه ما را به تحولات جاری در روش‌های ساخت هویت در سطوح فردی و جمعی جلب می‌کند و چارچوب مفیدی برای

---

[83] Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, p. 4.
[84] Synchrony
[85] Interpenetration
[86] Ibid., p. 30.

درک هم‌گرایی جنبش‌های اجتماعی و هویتی ارائه می‌دهد. با این حال، نظریه‌ی او از انتقاد در امان نیست زیرا تمرکز او تنها بر جنبه‌ای از جهانی‌شدن، یعنی فرهنگ، است. علاوه بر این، او تقسیمات جهانی-محلی و همچنین جهانی-خاص را به‌عنوان مفروضات حساب خود از «جهانی/محلی‌شدن » می‌گیرد و فراموش می‌کند که برخورد محلی-جهانی لزوماً یک برخورد برابر نیست.

این بحث با دیدگاه فرهنگی جهانی شدن توسط آرجون آپادورای رابطه نزدیکی دارد. آپادورای در مقاله‌ای تحت عنوان *گسست و تفاوت در اقتصاد فرهنگی جهانی*، مفهومی با عنوان «فرارها» را به کار می‌برد تا انواع مختلف جریان‌های جهانی که در ابعاد مختلف اقتصادی، اجتماعی، سیاسی، فناورانه، محیطزیستی و فرهنگی در حال شکل‌گیری هستند، را توصیف کند. این فرارها که از منظر پیامدهای گسسته[۸۷] باید تحلیل شوند، ساختارهای پیچیده‌ای هستند که تحت تأثیر عوامل مختلفی چون تاریخ، زبان، و موقعیت سیاسی بازیگران مختلف مانند دولت-ملت‌ها، شرکت‌های چندملیتی، جوامع دیاسپورا (مهاجران و افراد پراکنده در سراسر جهان)، و جنبش‌های فراملی و گروهی قرار دارند. آپادورای به این نکته اشاره می‌کند که در شرایط جهانی‌شدن انواع مختلف فرارها با یکدیگر پیوند پیدا کرده‌اند، در عین حالی تفاوت‌های هم زیادی با یکدیگر دارند. برای مثال، هر «فرار» می‌تواند مفاهیم و مسائل متفاوتی را برجسته کند که در سطوح جهانی و در مناطق مختلف جهان معانی خاص خود را پیدا می‌کنند. به‌طور خاص، مفاهیمی چون حقوق بشر، آزادی، و دموکراسی به اصطلاحات کلیدی تبدیل شده‌اند که از یک طرف در نقاط مختلف جهان مانند هائیتی، لهستان، اتحاد جماهیر شوروی سابق و کوبا صدا می‌دهند، اما این مفاهیم در هر یک از این مکان‌ها به‌طور متفاوتی ساختاربندی می‌شوند و معانی خاص خود را پیدا می‌کنند.

آپادورا بر این باور است که گسست‌ها و تفاوت‌های موجود میان -«فرارها» به این معنا نیست که ارتباطات میان آن‌ها بی‌نظم و بدون الگوی مشخصی است. بلکه منظور او این است که در شرایط جهانی‌شدن، ارتباطات پیچیده‌ای بین این جریان‌ها وجود دارد که نمی‌توان آن‌ها را با مدل‌های فضایی سنتی (که به روابط بین کشورها و فرهنگ‌ها توجه دارند) توضیح داد. به عبارتی، این «فرارها» نه تنها با هم متفاوتند، بلکه باید درک کرد که این تفاوت‌ها به این معنا نیست که هیچ ساختاری برای ارتباطات بین آن‌ها وجود ندارد. بلکه باید روش‌های جدید و نوین برای درک این گسست‌ها و ارتباطات پیچیده پیدا کرد.[۸۸] در نهایت، این دیدگاه از آپادورای به ما کمک می‌کند تا درک کنیم که جهانی‌شدن و محلی‌شدن نمی‌توانند به‌طور ساده و با نگرشی خطی تفسیر شوند. بلکه جهانی‌شدن یک پدیده پیچیده است که در آن هر فرهنگ و جامعه، با در نظر گرفتن شرایط خاص خود، تأثیرات و مفاهیم جهانی را به‌طور متفاوتی تجربه و بازنمایی می‌کند. این تفاوت‌ها و گسست‌ها نشان می‌دهند که جهانی‌شدن فرایندی است که در آن قدرت‌های مختلف، با توجه به موقعیت‌ها و شرایط متفاوت خود، به‌طور متنوعی با یکدیگر تعامل می‌کنند.

این نوع جدید از تحلیل به‌عنوان یک جایگزین جدید برای دیدگاه سنتی و ایستا از سیستم دولت-ملت‌های جهان در نظر گرفته می‌شود. در اینجا ایده‌هایی مطرح می‌شود که به پیچیدگی‌های جهانی‌شدن و چالش‌هایی که این پدیده برای ساختارهای قدیمی (مانند دولت-ملت‌ها) ایجاد می‌کند، حائز اهمیت هستند. جهانی‌شدن به‌عنوان یک نیروی قدرتمند، در حال تغییر و فروریختن سیستم‌های سنتی است. منظور از "سیستم سنتی" در اینجا، ساختارهایی است که در گذشته در سطح جهانی و ملی مستقر بودند، مثل دولت-ملت‌ها و مرزهای ملی که از آنها حفاظت به‌عمل می‌اوردند. جهانی‌شدن باعث می‌شود که این سیستم‌های سنتی و مرزهای جغرافیایی و سیاسی دیگر همانطور که پیشتر عمل می‌کردند، کارآیی نمی‌توانند داشته باشند. پدیده جهانی شدن به‌طور مداوم در حال تغییر دادن نحوه‌ی عملکرد جوامع، اقتصادها، و سیاست‌ها است. نتیجه این است که جهانی‌شدن به‌ویژه برای حاکمیت دولت-ملت‌ها یک بحران ایجاد می‌کند. دولت-ملت‌ها که ساختارهای سنتی برای مدیریت و اداره کشورها هستند، دیگر قادر نیستند همان‌طور که در گذشته عمل می‌کردند. به‌عبارتی، با توجه به رشد جریان‌های جهانی)اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و فناورانه)، این کشورها به چالش کشیده می‌شوند زیرا قدرت‌های جهانی خارج از مرزهای ملی عمل می‌کنند و در سیاست‌ها و اقتصادهای داخلی تأثیرگذار هستند. اما همانطور که پیشتر توضیح داده شد، این بحران به‌طور قطعی و نهایی قابل تعریف نیست و نمی‌توان بطور قطعی استدلال کرد الگوی دولت-ملت‌ها به‌طور کامل از بین می‌رود.

آپادورای در اینجا تأکید می‌کند که خود سیستم دولت-ملت‌ها به‌عنوان یک واحد اجتماعی و سیاسی در معرض خطر است. جهانی‌شدن باعث شده که هویت‌های ملی و مرزهای جغرافیایی کمتر از قبل تأثیرگذار باشند و جای خود را به جریان‌های جهانی بدهند که فراتر از مرزهای ملی هستند. یک نکته مهم در این رابطه این است که تخیل و مکان‌گرایی به‌عنوان نیروهای اجتماعی جدید در حال شکل‌گیری هستند. تخیل اجتماعی به کمک مکان‌گرایی می‌آید تا جایی برای هویت‌های محلی و منطقه‌ای باز کند که بتوانند از جریان‌های جهانی فرار کنند یا در برابر آن مقاومت کنند. این مکان‌گرایی به معنای لزوماً عقب‌نشینی از جهانی‌شدن یا انزوای محلی نیست، بلکه به این معناست که هویت‌های محلی و فرهنگی در دنیای جهانی‌شده هنوز اهمیت دارند و می‌توانند خود را در برابر فشارهای جهانی شکل دهند.

---

[87] *Disjunctural* consequences

[88] Ibid., 104.

شایان ذکر است که درحالیکه رابرتسون هویت‌های محلی را به‌عنوان هویت‌هایی می‌بیند که در نتیجه جهانی‌شدن در حال جهانی‌شدن هستند، آپادورای رویکرد متفاوتی را دنبال می‌کند. او معتقد است که در شرایط جهانی‌شدن، روندهایی وجود دارند که از جهانی‌شدن می‌گریزند یا تلاش می‌کنند تا خود را از امواج جهانی شدن دور نگه دارند. این امر به‌معنای زدودن مکان یا تخلیه خاص از محلی نیست، بلکه به معنای نشان دادن اهمیت و قدرت مکان‌گرایی است که می‌تواند در برابر جهانی‌شدن مقاومت کند.[89] در واقع این تفسیر توضیح می‌دهد که جهانی‌شدن، به‌رغم ایجاد تغییرات گسترده، همچنان با چالش‌هایی مواجه است. دولت-ملت‌ها در معرض بحران هستند، اما در عین حال، روندهایی مانند تخیل اجتماعی و مکان‌گرایی نشان‌دهنده‌ی مقاومت و حفظ هویت‌های محلی و فرهنگی در برابر جهانی‌شدن هستند. این روندها در واقع به‌نوعی جهانی‌شدن را به چالش می‌کشند و از آن فرار می‌کنند، ولی نه به‌طور کامل از آن جدا می‌شوند.

توانمندسازی مکان‌ها در فرآیند جهانی‌شدن در تضاد با نظریه‌های جهانی‌شدن است که بر همگن‌سازی و همزمان‌سازی متمرکز بوده و ریشه در پروژه‌ای خطی از مدرنیته دارند. فرآیند جهانی‌شدن بیشتر به‌عنوان یک «وضعیت» گسست شناخته می‌شود – نه از منظر پسامدرنیته، بلکه از منظر مدرنیته به‌طور کلی، که در مقایسه با مدرنیته به‌عنوان یک پروژه بود.[90] تمایز میان مدرنیته و دوران معاصر نشان‌دهنده‌ی شکافی است که از طریق یک تغییر تاریخی جهانی هدایت می‌شود و به‌طور پیوسته از دوره‌ی ملی به دوره‌ی پساملی یا فراملی جهانی‌شدن و بی‌سرزمینی حرکت می‌کند: «... کره‌ی زمین شروع به چرخش به روش‌های جدید کرده است». با اشاره به مثال‌هایی از سازمان‌های بشر دوستانه فراملی، جنبش‌های سبز، جریان پناهندگان، مدها و بازارهای بین‌المللی، آپادورای به‌طور قاطع متقاعد شده است که جهانی‌شدن نشان‌دهنده‌ی تولد شکل‌گیری‌های اجتماعی پساملی است؛ دوره‌ای که به‌مراتب جلوتر از شکل‌گیری‌های اجتماعی فراملی یا بین‌المللی قرار دارد. در این دیدگاه از جهانی‌شدن، رابطه‌ی دولت-ملت و دیگر ساختارهای اجتماعی پساملی آن در تضاد قرار می‌گیرد. اگر ملت مفهومی خیالی باشد، دنیای پساملی در حال جهانی‌شدن از ما می‌خواهد که شکل‌های اجتماعی متفاوتی را تصور کنیم که دیگر محدود به مرزهای سرزمینی نباشند. این دنیای در حال تغییر، از یک سو نوعی گسست از چالش‌های گذشته را در برابر نظم و نظام‌مندی مدل دولت-ملت در شکل‌گیری‌های اجتماعی معرفی می‌کند، و از سوی دیگر، تصور ظهور مکان‌های فراملی را تشویق می‌کند.

این تغییر به سوی پسا-ملی‌گرایی – که ریشه در پروژه مدرنیته دارد – به‌طور نزدیکی با مفهوم «فرار» مرتبط است. به احتمال زیاد، در دوران پسا-ملی‌گرایی، به‌دلیل تنوع «فرارها» و جریان‌های جهانی، روابط و ساختارهای اجتماعی دیگر نمی‌توانند در مرزهای دولت-ملت‌ها محدود شوند، زیرا که سیستم دولت-ملت در حال تجربه بحران و تحولی عمیق است. همچنین، زندگی اجتماعی دیگر در چارچوب مدل‌های ساده‌ای چون فشار و کشش، یا مازاد و کسری، یا مصرف‌کنندگان و تولیدکنندگان قرار ندارد. پساملی‌گرایی و مجموعه‌های مشتق‌شده از «-فرارها» باید به‌عنوان بلوک‌های سازنده یک دنیای چندوجهی که جهانی‌شدن ما را به زندگی در آن واداشته است، در نظر گرفته شوند؛ دنیایی که همزمان متعارض، همکار و همپوشان است.

جهانی‌شدن و پس‌زمینه‌مدرنیته‌بازتاب‌پذیر

گروهی از جامعه‌شناسان مانند آنتونی گیدنز، اسکات لاش و اولریش بک، پیامدهای جهانی‌شدن را برای ساختارهای اجتماعی از دیدگاه مدرنیته‌ی بازتابی یا مدرنیته‌ی پیشرفته بررسی می‌کنند. این پژوهشگران تفاوتی میان «جهانی‌گرایی»، که ریشه در مفروضات مدرنیته دارد و از سوی نئولیبرالیسم حمایت می‌شود، و «جهانی‌شدن»، که نتیجه و در عین حال مرحله‌ی دوم و متمایز مدرنیته است، قائل می‌شوند. ایده‌ی اصلی که این سه نظریه‌پرداز به آن توافق دارند این است که مدرنیته در مرحله‌ای از رادیکالیسم و خودانتقادی درونی قرار دارد و جهانی‌شدن باید از منظر این رادیکالیسم درونی و تحول مدرنیته به مرحله‌ی دوم آن تحلیل شود.

رادیکالیسم درونی ناشی از فاصله‌گیری زمان-فضا است؛ فرآیندی که در آن جوامع در طول زمان‌های کوتاه‌تر یا بلندتر و در فضاهای متفاوت گسترش می‌یابند. در مدرنیته، زمان از فضا جدا می‌شود، زیرا دیگر پیوند مکان و موقعیت[91] نمی‌تواند روابط اجتماعی را محدود کند. در این شرایط جدید، «مکان به‌طور فزاینده‌ای خیالی و توهمی می‌شود»،[92] به این معنا که مکان‌ها دیگر توسط تأثیرات اجتماعی، که ممکن است غایب یا بسیار دور از دسترس باشند، شکل می‌گیرند.

---

[89] Arjun Appadurai, "Illusion of Permanence, Interview with Arjun Appadurai," *Perspecta* 34 (2002): 46.
[90] Appadurai, "Illusion of Permanence, Interview with Arjun Appadurai," p. 46.
[91] Place/location nexus
[92] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), pp. 19-21.

تمایز میان زمان و فضا، موجب جداسازی روابط اجتماعی از زمینه‌های محلی تعامل می‌شود. در عوض، این روابط به‌گونه‌ای بازسازی می‌شوند که در طول دوره‌های زمانی و فضایی بی‌نهایت قابل گسترش و انتقال باشند. به عبارت دیگر، در مدرنیته، روابط اجتماعی دیگر محدود به مکان‌های خاص نیستند؛ بلکه در سطح وسیع‌تری از زمان و مکان می‌توانند توسعه یابند. این تغییر به افراد اجازه می‌دهد که با نهادهای اجتماعی در زمینه‌ای فراتر از موقعیت‌های محلی خود ارتباط برقرار کنند، در حالی که همزمان تمایلی به «بازسازی» یا «برداشته شدن» از آن زمینه خاص دارند. به این ترتیب، فرآیند مدرنیته به ایجاد یک رابطه دیالکتیکی میان محلی و جهانی منجر می‌شود؛ رابطه‌ای که می‌تواند به تغییرات رادیکالی منجر شود که به‌طور مداوم از محلی به جهانی و بالعکس حرکت می‌کند.[۹۳]

با این حال، زندگی اجتماعی و شیوه‌های مدرن ذاتاً مستعد خود پاسخ‌گویی، بازساختاربندی و تغییر هستند. این ویژگی مدرنیته که در تضاد با سنت است، به نام بازتاب‌پذیری شناخته می‌شود.[۹۴] این ویژگی به مدرنیته اجازه می‌دهد که خود را از درون بررسی و درک کند، بنیان‌های خود را مدرن‌سازی کند و خود را به سوی مرحله جدیدی هدایت کند که همان مرحله دوم مدرنیته، یعنی مدرنیته رادیکال است. گیدنز پیشنهاد می‌کند که بازتاب‌پذیری ذاتی مدرنیته است و نه چیزی که به‌طور جدید به آن اضافه شده باشد تا بنیان‌های مدرنیته را خود از بین ببرد. مدرنیته رادیکال آنقدر آشفته‌کننده است که می‌تواند منجر به «حذف تکامل‌گرایی، ناپدید شدن تله‌ولوژی تاریخی، شناسایی بازتاب‌پذیری بنیادین و جامع، همراه با محو شدن موقعیت برجسته غرب – ما را به یک جهان جدید و نگران‌کننده از تجربه هدایت کند».[۹۵] این تجربه جدید بازتاب ویژگی بنیادشکن نهفته در درون خود مدرنیته است.

در مدرنیته رادیکال، مبنای ملی روابط اجتماعی در حال تضعیف است، به‌طوری‌که گروه‌های مختلف که قبلاً به‌عنوان "دیگری" شناخته می‌شدند، اکنون می‌توانند در یک ساخت اجتماعی مشترک زندگی کنند. در این وضعیت، مفروضات جهانی که بر اساس مدل سرزمینی روابط اجتماعی شکل گرفته‌اند، دیگر نمی‌توانند به‌سادگی حفظ شوند. در حقیقت، مدرنیته رادیکال جهانی‌شدن را به‌گونه‌ای بازتاب می‌دهد که ویژگی‌های خصوصی زندگی شخصی با پیامدهای جریان‌های جهانی و پیوسته در هم تنیده می‌شود.

اولریش بک مدرنیته رادیکال را به‌عنوان یک وضعیت همپرسه می‌بیند، نوعی تخیل همپرسه که در آن تضادهای جهانی باید در سطح فردی و زندگی روزمره‌مان نیز تحمل شوند.[۹۶] در این نگاه، جهانی‌شدن به‌عنوان ویژگی جدایی‌ناپذیر تجربه روزمره زندگی ما در نظر گرفته می‌شود، نه یک پدیده‌ای که تنها در نقاط دوردست جهان رخ می‌دهد. ما بخشی از این فرایند جهانی‌شدن هستیم و فرار از آن به‌سختی ممکن است[۹۷]. در واقع، فرایند جهانی‌شدن به‌طور بنیادی فضاهای تجربی دولت-ملت‌ها را از درون دگرگون می‌کند، اغلب برخلاف اراده و آگاهی آنان. به گفته بک، این فرایند در نهایت «فهم‌های بدیهی» و نهادهای جامعه ملی را از هم می‌گسلد. به عبارت دیگر، از منظر مدرنیته رادیکال، جهانی‌شدن فرایندی است که امور اجتماعی را نه بر اساس مدل‌های ملی یا سیستم‌های جهانی، بلکه از طریق فرایند تخلیه زمینه‌های محلی نظم می‌دهد. بنابراین، بک جهانی‌شدن را به‌عنوان یک تجربه همپرسه می‌بیند – فرایندی که در آن تعاملات میان دیگران مختلف و زندگی خصوصی ما به هم تنیده می‌شود.

> عمل در فاصله همیشه یک فرایند دوطرفه بوده است؛ اما اکنون به طور فزاینده‌ای، هیچ جهت‌گیری مشخصی برای جهانی‌شدن وجود ندارد، زیرا پیامدهای آن به طور پیوسته یا کم و بیش همواره حاضر هستند. مرحله فعلی جهانی‌شدن نباید با مرحله پیشین آن اشتباه گرفته شود، زیرا این مرحله به طور فزاینده‌ای در حال تضعیف ساختارهای مرحله قبلی است.[۹۸]

بک استدلال می‌کند که اگر نتوانیم نیروی جهانی‌شدن را درک کرده و با آن هماهنگ شویم، این ناشی از ناتوانی ما در فراتر رفتن از «دسته‌بندی‌های زامبی» مدرنیته‌ی اولیه است که به تدریج در حال از بین رفتن هستند. «دسته‌بندی‌های زامبی» به مفاهیم و طبقه‌بندی‌هایی اطلاق می‌شود که همچنان در علوم اجتماعی به کار می‌روند، اما دیگر قادر به درک واقعیت‌های در حال

---

[93] Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 53.

[94] Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), pp. 19-21.

[95] Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 52-53.

[96] Beck and Willms, *Conversation with Ulrich Beck*, 69. Also see: Ulrich Beck, *Power in the Global Age: A New Global Political Economy*, Kathleen Cross trans. (Cambridge: Polity, 2005), p. 37.

[97] Ulrich Beck, *The Cosmopolitan Vision* (Cambridge: Polity, 2006), p. 101. Also see: Giddens, "Living in a Post-traditional Society," in *Reflexive Modernization*, p. 95 and Ulrich Beck, What is Globalization (Cambridge: Blackwell, 2000), p. 73.

[98] Giddens, "Living in a Post-traditional Society," in *Reflexive Modernization*, p. 96.

تغییر سریع در درون و بیرون از مرزهای دولت-ملت‌ها نیستند.[۹۹] به عبارت دیگر، این مفاهیم به مرحله‌ی اول مدرنیته تعلق دارند و همچنان در تحقیقات اجتماعی ما استفاده می‌شوند، در حالی که دیگر در دنیای جهانی‌شده کاربرد ندارند.

بک با این استدلال، به‌دنبال ارائه‌ی دیدگاهی جدید برای درک مدرنیته بازتابی به‌عنوان پس‌زمینه‌ای برای جهانی‌شدن است. او معتقد است که «دسته‌بندی‌های زامبی» ما را از مشاهده فرآیند تحول به سوی مدرنیته‌ی رادیکال، یعنی مرحله‌ی دوم مدرنیته که در آن مدل ملی روابط اجتماعی ناپدید می‌شود، باز می‌دارد. این ناتوانی در درک تحولات جهانی‌شدن، ما را از تحلیل درست تجربیات روزمره‌مان باز می‌دارد .به عبارت دیگر، مشکل اساسی در فقدان بینش درست به جهانی‌شدن این است که ما هنوز این پدیده را از منظر مرحله اول مدرنیته تحلیل می‌کنیم. افق‌های تحلیل مرحله اول مدرنیته، که به‌طور ناخودآگاه به پیش‌فرض‌ها و دسته‌بندی‌های تحلیلی تبدیل شده‌اند، همچنان بر ادراکات ما تأثیر می‌گذارند و ما را از درک تجربیات واقعی و ابهامات مدرنیته‌ی دوم ناتوان می‌کنند.[۱۰۰]

برای داشتن روشی مناسب برای برخورد با جهانی‌شدن به‌عنوان یک فرآیندی که «در اینجا» اتفاق می‌افتد، ما باید تفکر خود را از مفروضات بدیهی مرحله اول مدرنیته دور کنیم. همچنین باید با چالش‌های نظری که از فرایند انتقال به مرحله‌ای متفاوت در تحلیل روابط اجتماعی ناشی می‌شود، مقابله کنیم. این مرحله جدید جایی است که جهت‌گیری خطی مدرنیته متوقف می‌شود و سیستمی شکل می‌گیرد که از چندین نظم مختلف در پرتو چندین دیدگاه همزمان موجود ساخته شده است. نظریه‌های خطی مدرنیته خود را به‌عنوان اصول مطلق معرفی می‌کنند و «از به‌کارگیری یا نسبی‌سازی خود نسبت به خود خودشان امتناع می‌کنند» و تئوری را پیش می‌برند که «مدرنیته برای هر چیزی که با آن برخورد می‌کند، چیزی در چنته دارد».[۱۰۱] این رویکرد به مدرنیته در حال متوقف شدن است و به حالت رادیکال منتقل می‌شود. بنابراین، ما باید به‌طور سیستماتیک بین دو مرحله مدرنیته تمایز قائل شویم و تمامی تغییرات در تفکر را در نظر بگیریم. چالش این تفکر تحولی از انتقال از مدرنیته به سمت یک سیستم مدرنیته/های قطبی‌شده ناشی می‌شود. برای درک چنین تحولی رادیکال، یک نقطه شروع منصفانه قابل تشخیص است بین مدل دولت-ملت روابط اجتماعی و مدل غیر دولت-ملت. همچنین باید به تفاوت بنیادین بین ساختار به‌عنوان منطق مرحله اول مدرنیته و جریان به‌عنوان منطق مدرنیته بازتابی فکر کنیم. از آنجا که ما در حالت جریان‌ها زندگی می‌کنیم، درک قدیمی ما از روابط اجتماعی در حال منسوخ شدن است.

برای برخورد مناسب با جهانی‌شدن به‌عنوان یک فرآیند که «در اینجا» و در دنیای واقعی در حال وقوع است، باید تفکر خود را از مفروضات بدیهی و خطی مرحله اول مدرنیته دور کنیم. همچنین، باید با چالش‌های نظری‌ای که از فرایند گذار به مرحله‌ای جدید در تحلیل روابط اجتماعی ناشی می‌شود، روبه‌رو شویم. این مرحله جدید، جایی است که جهت‌گیری خطی مدرنیته متوقف می‌شود و به جای آن سیستمی پیچیده و چندگانه شکل می‌گیرد که از نظم‌های مختلف و دیدگاه‌های متعدد ساخته شده است. نظریه‌های خطی مدرنیته خود را به‌عنوان اصول مطلق معرفی می‌کنند و از نسبی‌سازی یا به‌کارگیری خود در برابر تحولات و چالش‌های جدید امتناع می‌کنند. این نظریه‌ها می‌پندارند که «مدرنیته برای هر چیزی که با آن برخورد می‌کند، راه‌حلی دارد»[۱۰۲] و همه‌چیز را در قالب اصول ثابت و جهانی توضیح می‌دهند. اما این رویکرد به مدرنیته اکنون در حال متوقف شدن است و باید به مرحله‌ای رادیکال‌تر تبدیل شود.

بنابراین، برای درک جهانی‌شدن و تحولات آن، باید به‌طور سیستماتیک بین دو مرحله مدرنیته تمایز قائل شویم و تغییرات اساسی در تفکر و تحلیل‌های اجتماعی را در نظر بگیریم. این تحول به سمت مدرنیته‌ای چندوجهی، که در آن سیستم‌های مختلف در تعامل هستند، نیازمند بازنگری در مبانی نظری است. برای درک این تحول رادیکال، باید نقطه شروعی قابل تشخیص در تفاوت میان مدل دولت-ملت روابط اجتماعی و مدل غیر دولت-ملت داشته باشیم. همچنین، باید به تفاوت بنیادین میان «ساختار» به‌عنوان منطق مرحله اول مدرنیته و «جریان» به‌عنوان منطق مدرنیته بازتابی فکر کنیم. از آنجا که اکنون در دوران «جریان‌ها» زندگی می‌کنیم، درک قدیمی ما از روابط اجتماعی در حال منسوخ شدن است. بنابراین، باید به بازنگری در مفاهیم و تحلیل‌های خود بپردازیم تا بتوانیم به درستی جهانی‌شدن و تغییرات ساختاری آن را درک کنیم.

---

99 Ulrich Beck, "Cosmopolitan Society and its Enemies" *Theory, Culture & Society* 19, no. 1 (2002): 23. Also see: Mitchell Dean, *Governing Societies: Political Perspectives on Domestic and International Rule* (Maidenhead: Open University Press, 2007), pp. 23-43.

100 Beck, *Conversation with Ulrich Beck*, p. 19.

101 Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Re-Thinking Modernity in the Age of Social Order* (Cambridge: Polity Press, 1997), p. 13.

102 Ulrich Beck, *The Reinvention of Politics: Re-Thinking Modernity in the Age of Social Order* (Cambridge: Polity Press, 1997), p. 13.

جهانی شدن: طرد دیگران یا شمول - دربرگیری؟

انتقال به مرحله رادیکالی‌شدن مدرنیته، یعنی زمانیکه مدرنیته خود را از درون مورد نقد و بازبینی قرار می‌دهد، و مدل ملی روابط اجتماعی شروع به تضعیف می‌کند، ساخت و نمایش هویت نیز به‌طور اجتناب‌ناپذیری آن تأثیر می‌پذیرد. درحقیقت، در لحظه‌ای که پویایی مدرنیته از پیش‌فرض‌های پذیرفته‌شده به یک وضعیت رادیکال منتقل می‌شود، گفتمان هویت نیز به یک مرحله جدید از شکل‌گیری و نمایش هویت وارد می‌شود. در این فاز رادیکال، نوعی «تغییر کلان» در مختصات روابط اجتماعی رخ می‌دهد که به‌طور مستقیم بر گفتمان هویت تأثیر می‌گذارد.[۱۰۳] بنابراین، برای درک هویت در این مرحله، ما باید آن را به شیوه‌ای کیفی متفاوت از مدل ملی قدیمی‌تر بررسی کنیم.

در دوره مدرنیته‌ی ساده، مردم خارج از دموکراسی‌های شمال آتلانتیک، به درجات مختلف از روایت مدرن هویت کنار گذاشته شده بودند. اما در دنیای جهانی‌شده، آگاهی جدیدی در حال شکل‌گیری است که به مردم این امکان را می‌دهد تا خود را در عرصه‌های جهانی معرفی کنند. از این منظر، جهانی‌شدن امکاناتی برای پایان دادن به طرد ایجاد می‌کند. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن که در ابتدا به‌عنوان یک پویایی طرد در نظر گرفته می‌شد، اکنون این استعداد را دارد که به‌عنوان ابزاری برای شمول و ادغام دیگران مورد استفاده قرار گیرد. در این ارتباط با استناد به فلسفه رهایی‌بخش انریکه دوسل، می‌توان استدلال کرد که جهانی‌شدن - هرگاه از منظر مدرنیته دیده شود - نشان‌دهنده یک گسست تاریخی از گذشته است؛ دوره‌ای که در آن گروه‌های مختلف کنار گذاشته شده بودند. دوسل مردم طردشده را قربانیان مرحله اول مدرنیته می‌داند، دوره‌ای که سیستم جهانی اروپا-متمرکز بر اساس آن ساخته شد. بنابراین، جهانی‌شدن به معنای مورد نظر اینجا، نیازمند یک اخلاق رهایی‌بخشی است که قربانیان را در مرکز ماموریت و هدف خود قرار دهد و فرصتی برای شمول آنها در عرصه جهانی فراهم کند.[۱۰۴]

براساس این دیدگاه، می‌توان استدلال کرد که جهانی‌شدن، همان‌طور که در چارچوب مدرنیته‌ی بازتاب‌دهنده تعریف شده است، تغییرات بنیادی در شیوه تفکر ما در مورد انسان‌ها، تعریف هویت، الگوهای معنا و رابطه میان فرد و جامعه ایجاد می‌کند. در مرحله اول مدرنیته، جهانی‌شدن به‌عنوان یک دیدگاه نوظهور از انسانیت که توسط دانش فنی جدید تقویت می‌شد، به گسترش اقتصادی و سلطه، و همچنین یکنواختی فرهنگی غربی منجر شد. اما در چارچوب مدرنیته‌ی بازتاب‌دهنده، جهانی‌شدن می‌تواند به ابزاری برای ارتقاء تنوع قومی، چندفرهنگ‌گرایی و در نهایت شمول از طریق گفت‌وگوی بین‌فرهنگی و شناسایی هویت‌های مختلف تبدیل شود. براساس نظر انریکه دوسل، این دیدگاه از جهانی‌شدن «باید به‌طور فوری به رهایی قربانیانی بپردازد که زندگی‌شان غارت شده و محدود شده‌اند» (تأکید در متن اصلی).[۱۰۵] در نتیجه، در پرتو چنین تحولی در مدرنیته‌ی رادیکال، فرد به تفکر درباره راه‌هایی می‌پردازد که از طریق آن‌ها افراد طرد شده – یعنی قربانیان جنوب جهانی – می‌توانند هویت خود را درک کرده، پیوستگی‌های سیاسی و وفاداری‌های خود را سامان دهند و موقعیت خود را در دنیای جهانی‌شده بازتعریف کنند.

> زمانی که یک قربانی به وضعیت خود آگاهی می‌یابد و خود را به‌عنوان قربانی ظلم مادی یا طرد اجتماعی می‌شناسد، ممکن است نگرشی انتقادی در او پدیدار شود. این آگاهی به قربانیان امکان می‌دهد تا وضعیت خود را با بینش و مشارکت بهتر درک کنند. وجود قربانیان، جامعه را با وظیفه‌ای اخلاقی برای دگرگون‌سازی ساختارها، نهادها و اشکال سازمانی آن روبه‌رو می‌سازد.[۱۰۶]

اگر جهانی‌شدن بخواهد در چارچوب تحولات جدید در روابط اجتماعی، نهادها، گفتمان‌ها و شیوه‌های کنونی درک شود، لازم است گفتمان هویت نیز به‌گونه‌ای متفاوت تفسیر شود. به بیان دیگر، گفتمان هویت باید بر اساس اصول اخلاقی رهایی‌بخش و شمول‌پذیری بازنگری شود. از این نقطه به بعد، مبارزه دیگران برای به‌رسمیت‌شناختن تفاوت‌هایشان به مرحله‌ای تازه وارد می‌شود؛ مرحله‌ای که در آن انکار آزادی با مقاومت مواجه می‌شود. به زبان دوسل، این آغاز دوران جدیدی است که او آن را «انکارِ انکار رهایی» می‌نامد.[۱۰۷]

---

[103] Beck, *Conversation with Ulrich Beck*, p. 18.

[104] Enrique Dussel, "Globalization and the Victims of Exclusion: From A Liberation Ethics Perspective," *The Modern Schoolman: Quarterly Journal of Philosophy* LXXV (1998): 119-155.

[105] Enrique Dussel, "Globalization, Organization, and the Ethics of Liberation," *Philosophy and Social Criticism* 14, no. 3 (2006): 504.

[106] Dussel, "Globalization, Organization, and the Ethics of Liberation," p. 503.

[107] Enrique Dussel, "Beyond Eurocentrism: The World System and the Limits of Modernity," in *The Cultures of Globalization*, Fredric Jameson and Masao Miyoshi ed. (Durham: Duke University Press, 1998), p. 20.

با توجه به این مشاهدات، این استدلال به شکل قانع‌کننده‌ای مطرح می‌شود که گفتمان هویت دیگر نباید در چارچوب تصورات قدیمی ما از جهان درک شود، زیرا جهان امروز را نمی‌توان با همان شیوه‌های پیشین تصور کرد.[۱۰۸] همچنین نمی‌توان افراد طردشده - قربانیان - را بدون آگاهی از وضعیت طردشدگی خود، در ساختارها و روابط اجتماعی جهان شریک ساخت. بلکه، در دنیای جهانی‌شده‌ای که از رویدادها و روابط اجتماعی درهم‌تنیده تشکیل شده و به‌رغم فاصله‌ها با زمینه‌های محلی مرتبط می‌شود، به‌ناچار نیازمند به‌رسمیت‌شناختن صدای افراد طردشده هستیم. در واقع، «باید از این حقیقت آگاه شویم که جهانی‌شدن ایجاب می‌کند دسته‌بندی‌های جدیدی در تحلیل‌های اخلاقی ایجاد کنیم» و از دسته‌بندی‌های کهنه و ناکارآمد مدرنیته نخست فراتر برویم.[۱۰۹] در دنیای جهانی‌شده امروز، هویت‌هایی که به‌واسطه مدل ملی روابط اجتماعی و نهادهای مشتق آن با مفاهیمی چون جهانی-محلی، جهانی-خاص، و ما-آن‌ها تعریف می‌شدند، تقریباً کارایی خود را از دست داده‌اند. این بدین معناست که جهانی‌شدن، در معنای واقعی خود و فراتر از جهانی‌گرایی صرف، شرایطی را فراهم آورده که نگرش‌های جهانی و محلی با یکدیگر ترکیب شوند و به تعریفی از فرهنگ جهانی برسیم که هویت‌های به‌هم‌پیوسته را نمایندگی کند. در واقع، بخشی از جهانی‌شدن خود به محلی‌سازی تبدیل شده است، همان‌طور که افراد محلی به شکلی جهانی‌شده‌اند؛ ایده‌ای که شباهت زیادی به مفهوم «جهانی/محلی‌شدن» رابرتسون دارد. این رویکرد به هویت، حس تازه‌ای از جهان‌محوری ریشه‌دار را ایجاد می‌کند، نوعی «ما» که دیگر در تقابل با «دیگری متفاوت» قرار ندارد.

براین اساس، در دنیای جهانی‌شده و در زمانی که فرآیند رهایی‌بخشی و فردی‌سازی قوی‌تر از هر زمان دیگری در حال رشد است، روایت فردی از خود با روایت دیگری طردشده یا قربانی درهم‌تنیده می‌شود. برای روشن‌تر کردن این ادعا باید گفت که در دنیای جهانی‌شده، به سادگی نمی‌توان سیستم جهانی را از بالا انحصاری کرد و دیگران مختلف را نادیده گرفت؛ قربانیانی که از فقر، سلطه و طرد رنج می‌برند. بلکه به دلیل افزایش سطوح آگاهی، جهان باید شیوه‌های انحصارگرایانه را نفی کرده و به سوی شیوه‌ای شمول‌گرا حرکت کند و «رهایی قربانیانی که زندگی‌شان غارت شده و محدود شده است» را در اولویت قرار دهد.[۱۱۰]

در شرایط «جهانی-محلی‌شدن» حتی ملی‌گرایی نیز به‌سختی می‌تواند صرفاً به‌عنوان امری ملی تصور شود؛ بلکه «ملی‌گرایی باید به‌عنوان جهانی درونی‌شده دوباره کشف شود».[۱۱۱] از منظر مثبت، جهانی‌شدن را می‌توان فرآیندی دانست که از درون به رادیکالی‌شدن می‌انجامد؛ در این مسیر، تصور هویت به‌عنوان امری بی‌دغدغه و انتزاعی، جدا از نیازهای زندگی واقعی در دنیای جهانی‌شده، دشوار است. همچنین، نادیده گرفتن دنیای زیستی کنونی و پیوند سرنوشت ما با دیگری - غریبه‌ها و هم‌نوعان - نادرست به نظر می‌رسد. در عوض، با گذر از روایت قدیمی خود - گذری رهایی‌بخش - یک حس نوین جهان‌محوری شکل می‌گیرد که پذیرش و به‌رسمیت‌شناختن دیگران را می‌طلبد. بنابراین، اگرچه انسان‌ها می‌توانند به‌عنوان موجوداتی بی‌دغدغه تصور شوند، اما همزمان در تعلق دوگانه‌ای به پس‌زمینه‌ای که هویت آنها را می‌سازد و به ارتباطات آنها با دیگران تنیده‌اند. از این منظر، مفهوم هویت از محدودیت‌های فردی آن فراتر می‌رود و وارد ساختاری اجتماعی و همپرسه-محور می‌شود که در تعامل با دیگران معنا می‌یابد. در چنین لحظه‌ای است که طرد و سلطه به چالشی اخلاقی تبدیل می‌شوند که در مرکز مدرنیته انعکاسی قرار می‌گیرد.[۱۱۲] این رویکرد، به‌خودی‌خود، به پارادایمی برای سیاست هویت در دنیای جهانی‌شده تبدیل شده است.

این تحول به مدرنیته رادیکال یا انعکاسی منجر می‌شود که در آن خویش بودن خویش، چه برای ما و چه برای دیگران، در قالبی جدید و با پیوندهای جهانی بازتعریف شود. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن باعث تسهیل و تسریع ظهور گروهبندی‌های اجتماعی و سیاسی جدیدی می‌شود که دسته‌بندی‌های مدرنیته‌ی اولیه را به چالش می‌کشند. نمونه‌هایی از این هویت‌های جدید شامل شبکه‌های جهانی سازمان‌های غیردولتی و جنبش‌های اجتماعی فراملی هستند که تلاش می‌کنند حمایت عمومی را برای مسائل جهانی مرتبط با محیط‌زیست، حقوق جنسیتی، حقوق بشر، دموکراتیزه‌سازی و حقوق کار به دست آورند. علاوه براین، جهانی‌شدن امکان مقاومت فرهنگ‌های غیرغربی در برابر سلطه غرب را فراهم کرده است. دوسل به‌طور قانع‌کننده‌ای بر این مقاومت تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که نیروی مقاومت دیگران در برابر غرب، چالشی برای فلسفه اروپا-محور مدرنیته است که به غرب برتری ناموجهی بخشیده است. او به لایه‌های زیرین مدرنیته می‌نگرد تا توضیح دهد چگونه تمدن غرب با هزینه طرد دیگران به این اوج دست یافته است. به همین دلیل، دوسل در تقریباً تمام آثارش استدلال می‌کند که مدرنیته تنها زمانی به‌طور جامع قابل‌درک است که به قربانیان این پروژه صدایی داده شود.[۱۱۳]

---

[108] Stuart Hall, “Old and New Identities, Old and New Ethnicities,” in *Culture, Globalization and the World-System* Anthony D. King ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), p. 45.

[109] Dussel, “Globalization, Organization, and the Ethics of Liberation,” p. 503. Dussel, “Globalization, Organization, and the Ethics of Liberation,” p. 503.

[110] Dussel, “Globalization, Organization, and the Ethics of Liberation,” p. 504.

[111] Ulrich Beck, “Cosmopolitan Society and its Enemies,” p. 23.

[112] Dussel, *The Underside of Modernity*, p. 9.

[113] Enrique Dussel, “Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor,” in *The Underside of Modernity*, p. 146.

بنابراین، مقاومت در برابر الگوی اغلب تحمیلی هویت از دیدگاه مرحله اول مدرنیته همراه با هویت‌های جهانی نوظهور، نشان‌دهنده تغییری بالقوه در پارادایم ساخت و بازنمایی دنیای زیستی شده است. در این دنیای جدید، مفاهیمی مانند هویت، ملی‌گرایی، سرنوشت و لذت دیگر نمی‌توانند به‌طور محدود و ملی یا محلی تعریف شوند؛ بلکه باید به‌صورت جهانی یا «جهانی/محلی‌شده» درک شوند؛ خواه این در قالب آینده‌های مشترک جهانی، جریان‌های سرمایه، بحران‌های زیست‌محیطی و اقتصادی، زنجیره‌های غذایی جهانی یا «اسپرانتو»ی بین‌المللی موسیقی پاپ باشد. دنیای زیستی کنونی – که مرحله‌ای از مدرنیته پیشرفته را نمایندگی می‌کند – شیوه‌های جدیدی از انسان‌گرایی اجتماعی و سیاست‌هایی را به نمایش می‌گذارد که به‌طور کیفی با پیش‌فرض‌های مدرنیته اولیه متفاوت است. ساخت پروژه‌های جایگزین مدرنیته که بر هویت‌های فرهنگی «جهانی/محلی‌شده» در این دوره مدرنیته پیشرفته تکیه دارند، می‌تواند یک پاسخ ممکن باشد. اما پاسخ عمیق‌تر، «کشفی مسئولانه» است که از طریق یک روش واقعی و همپرسه-محور به‌عنوان پاسخی به تفاسیر دیگران صورت می‌گیرد.[۱۱۴] این رویکرد ما را به‌صورت عقلانی و روشمند به سمت توافقات مشترک با دیگران هدایت می‌کند و به ما کمک می‌کند تا اخلاقی رهایی‌بخش – به تعبیر دوسل – یا اخلاقی مبتنی بر به‌رسمیت‌شناختن دیگری – به تعبیر تیلور – را برای دفاع از ستم‌دیدگان و طردشدگان درک و تقویت کنیم.

در نتیجه، از دیدگاه مدرنیته رادیکال و انعکاسی، تمامی ابعاد دنیای زیستی که در شکل‌دهی به ساختارهای اجتماعی و روابط مؤثر هستند و روایت هویت را تحت تأثیر قرار می‌دهند، به چالش کشیده می‌شوند. در این تحلیل از جهانی‌شدن، تصورات و روش‌های سرزمینی به‌طور چشمگیری رنگ‌باخته و کارایی خود را از دست می‌دهند. در واقع، از دیدگاه مدرنیته انعکاسی، چالش‌های اخلاقی در برابر منطق همگون‌ساز جهانی‌شدن مطرح می‌شوند و به‌دنبال آن نیروهای جدید تغییر به میدان می‌آیند. این نیروها از چالش‌های جهانی جنوب تا نقش‌آفرینی کنشگران غیر دولتی گسترده شده و زندگی روزمره را نیز که به‌صورت همپرسگی تجربه می‌شود، تحت تأثیر قرار می‌دهند.

با این دیدگاه، هویت‌های فرهنگی می‌توانند در محیطهای جهانی بروز یافته و به کار گرفته شوند، و ما در این فضا حس ویژه‌ای از سرنوشت مشترک و مسئولیت جهان‌محوری را تجربه می‌کنیم. برای تحلیل این تحولات که در هسته دنیای زیستی و در ساختارهای اجتماعی و روابط رخ می‌دهند، باید از منطق خطی مدرنیته‌ی اولیه فراتر برویم و همچنین از فرضیات سرزمینی و معانی مرتبط با آن عبور کنیم. به عبارت دیگر، باید به این آگاهی برسیم که در دنیای جریانات زندگی می‌کنیم؛ دنیایی که در آن بی‌شمار فرصت برای بروز رقابت میان نیروهای جهانی‌گرایی و محلی‌گرایی فراهم آمده است، رقابتی که از سطح نهانی به سطح آشکار می‌آید. این امر به معنای ورود ما به دنیایی «جهانی-محلی‌شدن» است که در آن حس جهان‌محوری «ما»ی مشترکی در حال شکل‌گیری است.

در شرایط دنیایی که درحال «جهانی-محلی‌شدن» است، جهانی‌شدن تنها به‌عنوان نیرویی برای همگون‌سازی، طرد یا سرکوب دیگری‌ها درک نمی‌شود، بلکه استعدادهایی را برای رهایی و به‌رسمیت‌شناختن دیگران طردشده – قربانیان – چه در قالب فردی و چه گروهی فراهم می‌آورد. به عبارت دیگر، جهانی‌شدن در چارچوب مدرنیته بازتاب‌دهنده فرصتی است که در آن ستمدیدگان می‌توانند در برابر پویایی‌های طرد و سرکوب ایستادگی کنند. در این بستر، رهایی قربانیان به جوهره زمانه ما بدل می‌شود؛ اما این رهایی فراتر از جنبش‌های عوام‌گرایانه یا اقدامات رادیکال است و به یک فلسفه تبدیل می‌شود؛ فلسفه‌ای برای رهایی. این فلسفه نه‌تنها انکار وجود دیگری‌ها را رد می‌کند، بلکه به ارزش برابر آن‌ها اذعان دارد. به همین دلیل، این حقیقت را باد در نظر گرفت که کاوش در جنبه‌های مثبت جهانی‌شدن به‌عنوان فرصتی برای گنجاندن دیگری‌ها، باید آغازگر تفکری نوین در فلسفه رهایی باشد. این تفکر باید به روح واقعی زمانه ما تبدیل شود؛ زمانی که به‌طور بنیادین از مدرنیته اولیه متمایز است. در فصل بعدی، بررسی خواهم کرد که چگونه رهایی از طریق به‌رسمیت‌شناختن تفاوت‌ها به موضوعی برای تأمل فلسفی بدل می‌شود و این تأمل چگونه در روایت‌های متنوع رهایی تجلی می‌یابد

---

[114] Dussel, "Modernity, Eurocentrism, and Trans-Modernity: In Dialogue with Charles Taylor," in *The Underside of Modernity*, p. 148.

فصل سوم

الملل‌شناسایی هویتی در نظریه روابط بین

...بزرگ‌ترین شرور تاریخ بشر - جنگ‌های ناعادلانه و ظلم، آزارهای دینی و سرکوب آزادی وجدان، قحطی و فقر، و همچنین نسل‌کشی‌ها و کشتارهای جمعی - ریشه در بی‌عدالتی سیاسی دارند و همراه با خشونت‌ها و بی‌رحمی‌های ویژه خود رخ می‌دهند. هنگامی که بدترین اشکال بی‌عدالتی سیاسی از میان برداشته شوند، این شرور بزرگ نیز در نهایت از میان خواهند رفت...

***جان راولز، حقوق مردمان*، صفحات ۷-۶**

طرح موضوع

جهانی‌شدن بر شکل‌گیری آگاهی‌های هویتی جدید و مبارزه برای به‌رسمیت‌شناختن و رهایی اثر می‌گذارد. این فصل بررسی می‌کند که چگونه مبارزه برای به‌رسمیت‌شناختن از دیدگاه نظریه‌های مختلف تبیین شده است. تمرکز اصلی بر سنت لیبرال-جهان‌محوری و نقدهای آن است. در این تحلیل، منظور از لیبرالیسم یک ایدئولوژی یا رویکرد لیبرال در روابط بین‌الملل نیست، بلکه دیدگاهی فلسفی براساس ارزش‌های لیبرال مانند آزادی فردی، برابری و عدالت است که به مسئله به‌رسمیت‌شناختن می‌پردازد. منتقدان این سنت، شامل نظریه‌پردازان جماعت‌گرایی و رویکردهایی هستند که نظریه هنجاری لیبرال را به نادیده‌گرفتن تفاوت‌های فرهنگی و هویتی متهم می‌کنند. هدف من از این تحلیل این است که نشان دهم چگونه هم نظریه هنجاری لیبرالیسم و هم منتقدان آن به نوعی به مسئله تفاوت‌های هویتی اهمیت می‌دهند، اما نه الزاماً آن‌ها را به‌رسمیت می‌شناسند. به عبارت دیگر، آن‌ها وجود تفاوت‌ها را تحمل می‌کنند، ولی آن‌ها را به‌عنوان بخشی از هویت به‌رسمیت نمی‌شناسند. در حالی که منتقدان بر «پتانسیل شکل‌گیری و تعریف هویت فردی» و در نتیجه، به‌رسمیت‌شناختن برابری تفاوت‌ها تأکید دارند، نظریه لیبرالیسم، به‌ویژه در قالب نظریه هنجاری، از به‌رسمیت‌شناختن تفاوت‌ها به‌عنوان بنیان هویت خودداری می‌کند و تنها به دنبال برابری میان هویت‌های مختلف است.

فصل به دو بخش تقسیم شده است. بخش اول به تحلیل نظریه نرمالیستی لیبرالیسم و ارتباط آن با مسأله تفاوت اختصاص دارد. در این بخش، ایده‌های جان رالز مورد بررسی قرار خواهد گرفت. دو دلیل برای انتخاب او به‌عنوان اندیشمند اصلی وجود دارد: نخست، شهرت او به عنوان یک فیلسوف لیبرال با تمرکز مکرر بر مسائل اخلاقی مرتبط با روابط بین‌الملل و دوم، این که او نظریات خود را بر مبنای پیوندی نظری میان نظریه سیاسی، اخلاق و نظریه روابط بین‌الملل توسعه داده است. این پیوند به طیفی از مسائل اخلاقی همچون عدالت، برابری جهانی، حقوق بشر، فقر و بسیاری از مسائل نوظهور دیگر که می‌توان به این فهرست افزود، می‌پردازد. بنابراین، ابتدا باید بینش اصلی لیبرالیسم را به‌طور کامل درک کرده و آن را به‌وضوح بیان کنیم، سپس نقاط قوت و ضعف آن را روشن سازیم. در صورتیکه این مرحله با موفقیت انجام شود، می‌توان به تحلیل نارضایتی‌ها و نقدهای وارده به لیبرالیسم پرداخت.

بخش دوم به تحلیل نگرانی‌های منتقدان نظریه هنجاری لیبرالیسم درباره هویت و تفاوت فرهنگی اختصاص دارد. در این راستا، ابتدا به بررسی مناظره میان نظریه‌های جهان‌محوری و رویکردهای همبستگی‌گرا، نظریه‌های پسا-بنیادگرا و نظریه انتقادی پرداخته می‌شود. تمرکز اصلی تحقیق بر اهمیت تفاوت‌ها و به‌رسمیت‌شناختن آن‌هاست. همان‌طور که در ادامه توضیح داده خواهد شد، نظریه‌های هنجاری مذکور، به طور کلی وجود تفاوت را می‌پذیرند، اما از به‌رسمیت‌شناختن تفاوت به‌عنوان نیازی اساسی در دنیای زندگی انسان غفلت می‌کنند.

بخش اول: موضوع تفاوت در سنت هنجاری لیبرالیسم

سنت هنجاری لیبرالیسم، با رویکردهای متنوع خود، تلاش دارد از آزادی‌های اساسی و حقوق فردی در برابر سوءاستفاده‌های احتمالی دولت محافظت کند، به‌ویژه در برابر زمانی که دولت به واسطه قدرت قانونی انحصاری خود ممکن است این آزادی‌ها را سرکوب کند.[۱۱۵] لیبرالیسم به دولت به‌عنوان نهادی برای مدیریت عمومی نگاه می‌کند که باید در خدمت جامعه مدنی باشد. جامعه مدنی در این دیدگاه به مثابه سیستمی از تعاملات مبتنی بر بازار در نظر گرفته می‌شود، جایی که افراد به دنبال منافع خصوصی خود هستند و تعاملات آنها بر پایه آزادی انتخاب و بازار آزاد شکل می‌گیرد.[۱۱۶]

در اواخر قرن بیستم، با گسترش دموکراسی و ظهور جهانی‌شدن، نظریه لیبرالیسم وارد مرحله تازه‌ای شد. این مرحله جدید تلاش داشت مرزهای سنتی میان نظریه سیاسی و نظریه روابط بین‌الملل را طی کند و به برخی پرسش‌های بنیادین پاسخ دهد: چگونه می‌توان جامعه‌ای ساخت که از نظر دموکراتیک به‌عنوان «خوب» شناخته شود؟ به عبارت دیگر، یک جامعه ایده‌آل دموکراتیک چه ویژگی‌هایی باید داشته باشد؟ چگونه می‌توان ارزش‌های دموکراتیک، مانند حقوق بشر و آزادی‌های فردی، را به سطح بین‌المللی برد و در میان کشورهای مختلف گسترش داد؟ و در نهایت، چگونه فرآیند جهانی‌شدن می‌تواند به ایجاد پیوندی میان دموکراسی‌های قوی و یک نظم جهانی دموکراتیک کمک کند؟ در این بازنگری، لیبرالیسم می‌کوشد تا نه تنها بر روابط درونی یک جامعه بلکه بر روابط بین‌الملل نیز تأثیر بگذارد. با این رویکرد، این نظریه به دنبال این است که بررسی کند چگونه می‌توان ارزش‌های دموکراتیک را به محیط بین‌المللی منتقل کرد و جهانی ساخت که بر پایه اصول دموکراسی، عدالت و همکاری متقابل بنا شده باشد.[۱۱۷]

برای پاسخ به پرسش‌های بالا، لیبرال‌های معاصر، به‌ویژه فیلسوفانی مانند جان راولز که در چارچوب فلسفه تحلیلی نظریه خود را ارائه می‌کنند، به اصل خودمختاری و پذیرش حقوق و آزادی‌های بنیادین فردی استناد می‌کنند، بدون آنکه بر یک مفهوم خاص از «زندگی خوب» تأکید داشته باشند. این رویکرد که به «لیبرالیسم رویه‌ای» معروف است، به جای توجه به اهداف زندگی، بر سطح فرآیندهای فراتر از سیاست و بر اهمیت رویه‌های عادلانه تمرکز دارد.[۱۱۸] در این رویکرد، مهم‌ترین اصل، احترام به ترجیحات و ارزش‌های افراد است که بر اساس «فرمول انسانیت» دنبال می‌شود.[۱۱۹]

با این حال، فیلسوفانی مانند چارلز تیلور و همفکران او، از جمله مایکل سندل،[۱۲۰] معتقدند که لیبرالیسم رویه‌ای به دلیل نادیده گرفتن دیدگاه‌های گوناگون افراد درباره اهداف نهایی زندگی، به تضعیف پیوندهای اجتماعی و تجزیه جامعه منجر می‌شود. به باور آن‌ها، لیبرالیسم رویه‌ای نمی‌تواند شرایطی فراهم کند که برای سیاست دموکراتیک قوی یا خود-حکومتی «جمهوری‌خواهانه»[۱۲۱] مناسب باشد. تیلور تأکید دارد که این مدل از لیبرالیسم، به دلیل تأکید بر بی‌طرفی، نسبت به تفاوت‌ها بی‌اعتناست و در دنیایی متکثر و متنوع نمی‌تواند کارآمد باشد. در مقابل، تیلور از نظریه‌ای حمایت می‌کند که بر اساس آن، خودمختاری به حمایت فرهنگی نیاز دارد و همه فرهنگ‌ها شایسته احترام و حقوق برابر هستند. در این مدل دوم که به «لیبرالیسم

---

[115] John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1996), p. 146, note, 13.

[116] [116] Jürgen Habermas, “Three Normative Models of Democracy,” in *The Political*, David Ingram ed. (Malden: Blackwell Publishers, 2002), p. 151.

[117] Anthony G. McGrew, *The Transformation of Democracy: Globalization and Territorial Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1997), p. 232.

[118] Procedural liberalism has become known by Michael Sandel and Charles Taylor, both of whom believe that this model of liberalism undermines republican virtues, hence fails to deal satisfactory with issues of virtues and identities. See: Michael Sandel, *Democracy’s Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1996), p. 70. Charles Taylor also criticizes

[119] The ‘formula of humanity’, along with the ‘universal law’ and the ‘kingdom of ends’ are the three formula of ‘categorical imperative, developed by Kant as the highest values in morality. In order to read the detail of this account see Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals,* Mary Gregor ed., (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), par. 428-430.

[120] Michael Sandel, *Liberalism and Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982). Also, Michael Sandel, *Liberalism and its Critics* (New York: New York University Press, 1984).

[121] Republican’ self-rule

محتوایی» یا «لیبرالیسم مبتنی بر محتوا» معروف است، نه تنها به بقا و حضور گروه‌های مختلف اجازه داده می‌شود، بلکه ارزش و اهمیت آن‌ها نیز به رسمیت شناخته می‌شود.[۱۲۲]

این دو مدل لیبرالیسم، یعنی لیبرالیسم رویه‌ای و محتوایی، از چالش‌برانگیزترین مباحث در دوران جهانی‌شدن هستند. با این حال، در دنیای در حال جهانی‌شدن و در میان موج رو به رشد آگاهی‌ها هویتی، پیروان نظریه هنجاری لیبرال با یک پرسش بنیادین مواجه هستند: چگونه می‌توان حقوق هویت‌های متمایزی را که در پی به‌رسمیت‌شناختن خود هستند، تعریف و به رسمیت شناخت؟ اصلی که جان راولز در عدالت بین‌المللی مطرح می‌کند[۱۲۳] و نظریه جهان‌محوری اخلاقی چارلز بیتز،[۱۲۴] دو پاسخ برجسته لیبرال به این پرسش را ارائه می‌دهند. از دیدگاه هر دو، هرگونه درخواست برای شناسایی باید در چارچوب قانون اخلاقی جهان‌شمول لیبرال جستجو شود و هیچ استثنایی مجاز نیست؛ به عبارت دیگر، «هیچ‌کس حق تعیین سرنوشت یا حق جدایی را به بهای تحت سلطه درآوردن دیگری ندارد».[۱۲۵]

با وجود نقدهایی که از سوی رویکردهای جایگزین به نظریه هنجاری لیبرالیسم وارد شده است، این سنت همچنان از نظر فلسفی غنی و قدرتمند است و به‌طور گسترده‌ای در نظریه‌پردازی هنجاری، چه در سیاست داخلی و چه در عرصه روابط بین‌الملل، مورد توجه قرار گرفته است. یکی از دلایل غنای لیبرالیسم این است که بر ارزش‌های فردی تأکید زیادی دارد و معتقد است که آزادی‌های فردی و حقوق انسان‌ها باید در اولویت باشند. همچنین، پیروزی لیبرالیسم بر فاشیسم و کمونیسم در قرن بیستم و نقش کلیدی آن در تدوین و تصویب اعلامیه جهانی حقوق بشر، به آن مشروعیت و نفوذ گسترده‌ای داده است. با این حال، لیبرالیسم با چالش‌های تازه‌ای روبرو شده است. دلیل اصلی این چالش‌ها منطق «رویه‌گرایانه» لیبرالیسم است که بر رویه‌های عادلانه و بی‌طرفانه تأکید می‌کند اما تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را نادیده می‌گیرد. در این رویکرد، لیبرالیسم به‌گونه‌ای طراحی شده که قوانین و مقرراتی بی‌طرفانه برای همه افراد، فارغ از هویت یا پیش‌زمینه آن‌ها، اعمال شود. اما این بی‌توجهی به تفاوت‌ها باعث شده تا گروه‌هایی که از لحاظ فرهنگی، قومی یا مذهبی هویت‌های متمایز دارند احساس کنند که این نظریه قادر به پاسخگویی به نیازها و خواسته‌های خاص آن‌ها نیست.

منتقدان جدید لیبرالیسم، که به‌سرعت در حال رشد هستند، به‌ویژه بر مسأله هویت فردی و گروهی و نقش آن در تعیین عاملیت اخلاقی تمرکز دارند. آن‌ها استدلال می‌کنند که لیبرالیسم در دنیای جهانی‌شده نمی‌تواند به مسئله آگاهی هویتی و به‌رسمیت شناختن تفاوت‌های فرهنگی و قومی پاسخ دهد. به‌ویژه، لیبرال‌های جهان‌گرا که در پی گسترش ارزش‌های لیبرال در سطح جهانی هستند، رویکردهای «رویه‌ای» خود را برای ایجاد وحدت و در عین حال حفظ هویت‌های متمایز، ناکافی می‌بینند. به همین دلیل، منتقدان جدید معتقدند که برای رسیدگی به تنوع جهانی، باید مفاهیم و روش‌های جدیدی ایجاد کرد که به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و تأیید ارزش‌های هویتی افراد و گروه‌ها را در نظر بگیرد.

رهیافت تکثرگرایانه جان راولز

جان راولز بیشتر به دلیل کتاب *نظریه‌ای در باب عدالت* شهرت دارد؛ اثری که شاید بتوان آن را یکی از پرخواننده‌ترین متون لیبرالیسم معاصر دانست. این کتاب از دو مقاله پیشین راولز به نام‌های «عدالت به عنوان انصاف»[۱۲۶] (۱۹۵۸) و «عدالت توزیعی»[۱۲۷] (۱۹۶۷) سرچشمه می‌گیرد. هدف راولز در این کتاب، ارائه یک نظریه اخلاقی بود که بر پایه عاملیت عقلانی بنا شده باشد و بتواند در قالب نظریه قرارداد اجتماعی، اصولی عادلانه برای جامعه ارائه دهد. در نظریه سنتی قرارداد اجتماعی، توافقی بین افراد در «وضع طبیعی» شکل می‌گیرد که از طریق آن وارد جامعه‌ای می‌شوند و در برابر قوانینی که به‌طور عمومی پذیرفته شده‌اند، تعهد به اطاعت دارند. اما راولز این قرارداد را نه تنها به عنوان یک تعهد به اطاعت، بلکه بر اساس اصولی اخلاقی می‌بیند که افراد در شرایطی عقلانی و بدون سوگیری شخصی آن‌ها را می‌پذیرند. در نظریه او، قرارداد اجتماعی بر مبنای اصولی اخلاقی است که افراد برای دستیابی به عدالت در جامعه به توافق می‌رسند، نه صرفاً بر اساس وظایف سیاسی یا اقتدار.

این مدل نظریه‌پردازی رالز به‌شدت تحت تأثیر ایده اخلاقی ژان-ژاک روسو بود که معتقد بود در یک قرارداد اجتماعی واقعی، افراد از «اراده خصوصی» خود به سمت «اراده عمومی» تحول پیدا می‌کنند. به بیان دیگر، وقتی جامعه‌ای براساس

---

[122] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 250.

[123] John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

[124] Charles Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

[125] Rawls, *The Law of Peoples*, p. 38.

[126] John Rawls, "Justice as Fairness," *The Philosophical Review* 67, no. 2 (April 1958): 164-94.

[127] John Rawls, "Distributive Justice," in *Philosophy, Politics, and Society*, Peter Laslett ed. (Oxford, Blackwell, 1962).

قرارداد اجتماعی شکل می‌گیرد، افراد منافع شخصی خود را کنار می‌گذارند و اصول و ارزش‌های مشترکی را که به نفع همه اعضای جامعه است، به عنوان مبنای عدالت می‌پذیرند.[۱۲۸] در این چارچوب، راولز بر این باور است که جامعه‌ای عادلانه باید بر اساس اصولی بنا شود که نه تنها منافع یک گروه خاص را تامین کند، بلکه به‌طور عقلانی و اخلاقی به برابری و انصاف برای همه افراد جامعه متعهد باشد.

این نظریه اعتبار خود را از مفهومی از انتخاب عقلانی[۱۲۹] می‌گیرد که براساس آن، افراد در شرایط فرضی با تساوی در حقوق و برخورداری از شخصیت اخلاقی وارد نوعی «بازی چانه‌زنی»[۱۳۰] برای منافع خود در چارچوب روابط اجتماعی می‌شوند.[۱۳۱] این بازی چانه‌زنی به این منظور طراحی شده است که معیار عقلانی‌ای ارائه دهد تا ارزش نهادها و رویه‌های اجتماعی که در آن‌ها افراد با یکدیگر تعامل دارند، را تبیین کند .در این نظریه، فرض بر این است که افراد حاضر در این «بازی چانه‌زنی» برای دست‌یابی به اصولی که عدالت را در جامعه برقرار می‌سازند، با هم مذاکره می‌کنند. این افراد که می‌توانند خود شرکت‌کنندگان در رویه‌های اجتماعی یا افرادی باشند که از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند، تابع دو اصل عدالت قرار می‌گیرند:

> اصل آزادی برابر :هر فرد حق دارد از بیشترین سطح آزادی بهره‌مند شود، مشروط بر اینکه این آزادی‌ها با حقوق و آزادی‌های برابر دیگران سازگار باشند.
>
> اصل تفاوت و برابری منصفانه :نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی باید به گونه‌ای تنظیم شوند که اولاً، بیشترین نفع ممکن را برای همگان به ارمغان آورند، و ثانیا، فرصت‌های برابر برای دستیابی به موقعیت‌های مختلف در جامعه برای همه افراد فراهم باشد.

این دو اصل به‌طور همزمان به ایجاد خیر عمومی کمک می‌کنند و به ایده عدالت به عنوان انصاف شکل می‌دهند.[۱۳۲] «عدالت به عنوان انصاف» در اینجا به این معناست که حتی افرادی که ممکن است در وضعیت موجود جامعه بهره کمتری داشته باشند، به اصول اخلاقی جامعه متعهد می‌مانند زیرا می‌دانند که آن اصول به نفع همگان طراحی شده‌اند و توزیع منابع و فرصت‌ها به شیوه‌ای عادلانه انجام می‌شود. در این مدل، عدالت به گونه‌ای درک می‌شود که افراد حتی در شرایط نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی می‌توانند به اصول مشترکی از انصاف متعهد بمانند. این تعهد به اصول اخلاقی و انصاف، پایه‌های اخلاقی جامعه‌ای را ایجاد می‌کند که در آن، تمامی افراد بدون توجه به وضعیت یا موقعیت اجتماعی خود، دارای حقوق برابر هستند و می‌توانند از فرصت‌های برابر بهره‌مند شوند.

«عدالت به‌عنوان انصاف» معیاری برای ارزیابی عادلانه‌بودن یک رویه اجتماعی است. این عدالت با ارجاع به «وضعیت اولیه»[۱۳۳] سنجیده می‌شود؛ وضعیتی فرضی که در آن افراد، بدون توجه به ویژگی‌های شخصی یا جایگاه اجتماعی، اصولی را برای سازمان‌دهی جامعه انتخاب می‌کنند. وضعیت اولیه یک سناریوی فرضی است که راولز برای اطمینان از انصاف به‌کار می‌برد؛ به این ترتیب که توافق‌هایی که در این وضعیت حاصل می‌شود، منصفانه و عاری از تعصبات فردی است. به دلیل همین بی‌طرفی و انصاف است که این ایده، «عدالت به‌عنوان انصاف» نام گرفته است.

در وضعیت اولیه، طرفین هیچ‌گونه امتیاز یا ویژگی خاصی نسبت به یکدیگر ندارند. این افراد تصمیمات خود را در زیر «حجاب غفلت» می‌گیرند، که به معنای بی‌خبری از ویژگی‌های خاص شخصی مانند جایگاه اجتماعی، ثروت، یا تاریخ زندگی فردی است. «حجاب غفلت»[۱۳۴] بدین معناست که هیچ‌کس نمی‌داند در چه جایگاهی از جامعه قرار خواهد گرفت یا چه مزایای طبیعی یا اجتماعی دارد؛ بنابراین، نمی‌تواند اصول را به گونه‌ای تنظیم کند که به نفع خودش باشد. این وضعیت فرضی، افراد را به‌سوی «اراده عمومی» سوق می‌دهد؛ یعنی اصولی که از این وضعیت نتیجه می‌شود، برای تمام اعضای جامعه عادلانه است.

---

[128] To explore the influence of Rousseau on Rawls see: Patrick Neal, "In the Shadow of the General Will: Rawls, Kant and Rousseau on the Problem of Political Right," *The Review of Politics* 49, no. 3 (Summer, 1987): 389-409; David Boucher, "Uniting What Right Permits with What Interest Prescribes; Rawls' Law of Peoples in Context," in *Rawls' Law of Peoples: A Realistic Utopia,* Rex Martin and David A. Reidy ed. (Malden: Blackwell Pub., 2006), pp. 29-32.

[129] Rational choice theory.

[130] Bargaining game.

[131] John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), p. 17.

[132] Rawls, "Justice as Fairness," pp. 165-66.

[133] Original position.

[134] Veil of ignorance.

نتیجه این توافق بی‌طرفانه در وضعیت اولیه، اصولی است که برای همه نسل‌ها، در همه جوامع لیبرال و در هر زمانی به‌عنوان مبنای عدالت معتبر است.

نظریه عدالت جان راولز می‌تواند به شیوه‌ای متفاوت توضیح داده شود تا هدف آن را در چارچوب اندیشه بین‌المللی بهتر روشن کند. این نظریه در ابتدا بر پایه‌ای متافیزیکی استوار است که امکان گسترش نوع خاصی از لیبرالیسم را به تمامی جوامع لیبرال و امور داخلی آنها فراهم می‌کند. به عبارت دیگر، راولز از یک بنیان فلسفی به‌عنوان مبنای عدالت استفاده کرده که این امکان را می‌دهد که دیدگاه‌های لیبرال، از جمله حقوق بشر، به‌طور جهانی پذیرفته و اجرایی شوند.

در اثر بعدی خود با عنوان «عدالت به مثابه انصاف: سیاسی و نه متافیزیکی»، راولز تلاش کرد تا مفهوم عدالت را بیشتر روشن کند. او بر این باور بود که ایده‌ی عدالت باید به‌عنوان یک مفهوم عملی و نه متافیزیکی در نظر گرفته شود. به این معنا که عدالت باید به‌گونه‌ای تعریف شود که بتواند در دنیای واقعی و در میان جوامع مختلف، بدون نیاز به توافق بر سر اصول عمیق فلسفی و اخلاقی، به‌کار گرفته شود. راولز معتقد بود که برای دستیابی به ثبات و مشروعیت در جوامع لیبرال، باید لیبرالیسم از هرگونه دکترین جامع اخلاقی و متافیزیکی که ممکن است مناقشاتی به‌وجود آورد، جدا شود. در واقع، راولز لیبرالیسم را از یک فلسفه‌ی جامع که به تمامی ابعاد زندگی انسان مرتبط است، به چارچوبی محدودتر تبدیل کرد که تنها به تنظیم روابط سیاسی می‌پردازد. این تغییر در نگاه، اساس پروژه‌ی «لیبرالیسم سیاسی» او را تشکیل می‌دهد. هدف اصلی راولز از این پروژه ایجاد یک چارچوب است که بتواند دیدگاه‌های مختلف دینی و فلسفی را تحت عنوان «اجماع همپوش»[۱۳۵] در دموکراسی‌های لیبرال و قانون‌اساسی گردهم آورد. «اجماع همپوش» به معنای توافق معقول و مشترک بین دیدگاه‌های مختلف است که می‌تواند پایه‌گذار فرهنگ تحمل و تساهل در عرصه‌ی عمومی باشد. این اجماع به‌گونه‌ای است که در آن دیدگاه‌های مختلف با احترام متقابل برخورد می‌کنند و این احترام به تنوع دیدگاه‌ها موجب تقویت تکثرگرایی و همکاری میان افراد با باورهای متفاوت می‌شود. بنابراین، این نوع اجماع می‌تواند زمینه‌ساز برقراری صلح و همکاری میان اقشار مختلف جامعه باشد، حتی اگر دیدگاه‌های آن‌ها از نظر فلسفی و دینی با یکدیگر تفاوت داشته باشد.

در *لیبرالیسم سیاسی*، راولز تحول مهمی را در نظریه‌ی خود انجام داد و از یک دکترین متافیزیکی به رویکردی کاملاً سیاسی در تبیین لیبرالیسم رسید. این تغییر، هرگونه ابهام را درباره‌ی چگونگی گسترش این نظریه به امور فراتر از حوزه‌ی داخلی برطرف کرد. از منظر فلسفه لیبرال، هیچ‌گونه مبنای مشروعی برای نقد دکترین‌های جامع دیگر، به‌شرط معقول بودن آن‌ها، وجود ندارد. این به این معناست که اگر دکترین‌های مختلف منطقی و معقول باشند، نمی‌توان آن‌ها را صرفاً به دلیل تفاوت‌های فلسفی یا دینی رد کرد. در این زمینه، راولز چارچوب مفهومی جدیدی برای ایجاد و توسعه همکاری میان جوامع لیبرال و غیرلیبرال پیشنهاد می‌دهد. این همکاری نه تنها مجاز است، بلکه از منظر اخلاقی ضروری نیز به نظر می‌رسد. رالز استدلال می‌کند که مردم لیبرال وظیفه دارند تا به مردم غیرلیبرال کمک کنند تا به جامعه‌ی جهانی بپیوندند و با در نظر گرفتن تنوع دکترین‌های جامع معقول، آنها را در یک فضای جهانی صلح‌آمیز و همکاری‌آمیز به رسمیت بشناسند.

نکته‌ی مهم در اینجا این است که راولز به وضوح بیان می‌کند که این نوع تکثرگرایی و همکاری براساس شرایط اجتماعی متغیر و تغییرات جهانی استوار است. به عبارت دیگر، تحولات اجتماعی و نیازهای بین‌المللی باعث شده‌اند که او به ضرورت یک اجماع جهانی مبتنی بر احترام به تنوع دینی، فلسفی و فرهنگی تاکید کند. این رویکرد نه تنها تلاشی برای تسهیل همکاری میان جوامع مختلف است، بلکه از جنبه‌ی اخلاقی نیز بر لزوم گسترش این همکاری‌ها به‌عنوان بخشی از مسئولیت‌های انسان‌های لیبرال در قبال دیگران تأکید دارد.

در کتاب قانون مردمان،[۱۳۶] راولز به تبیین ابعاد بین‌المللی نظریه خود می‌پردازد. او می‌خواهد رابطه‌ی میان جوامع لیبرال و غیرلیبرال را بر اساس مفهوم «معقول بودن»[۱۳۷] توضیح دهد. در اینجا «معقول بودن» به معنای این است که جوامع، حتی اگر دکترین‌های فلسفی یا دینی متفاوتی داشته باشند، باید اصولی را رعایت کنند که با اصول عدالت و حقوق بشر منطبق باشد .او به این نکته اشاره می‌کند که چنین رابطه‌ای میان جوامع لیبرال و غیرلیبرال مطلوب است زیرا باعث تقویت تکثرگرایی می‌شود. تکثرگرایی به این معناست که جوامع مختلف با باورها و دیدگاه‌های گوناگون می‌توانند در یک نظم جهانی صلح‌آمیز کنار هم زندگی کنند. او استدلال می‌کند که حقوق بشر و عدالت، که هسته‌ی اصلی لیبرالیسم را تشکیل می‌دهند، می‌توانند از ظلم و انواع بی‌عدالتی‌های سیاسی جلوگیری کنند. این امر نشان می‌دهد که جوامع لیبرال باید در تعامل با جوامع غیرلیبرال، به‌طور همزمان از اصول حقوق بشر و عدالت دفاع کنند.

---

[135] Overlapping consensus.
[136] The Law of Peoples
[137] Reasonableness

مهم‌ترین بخش استدلال راولز این است که جوامع لیبرال همان‌طور که در داخل خود باید به «ایده‌آل جامع»[۱۳۸] دیگر شهروندان احترام بگذارند، در سطح بین‌المللی نیز باید به جوامعی که بر اساس دکترین‌های جامع خود سازمان‌دهی شده‌اند احترام بگذارند. البته این احترام باید مشروط به این باشد که این جوامع، نهادهای سیاسی و اجتماعی خود را به‌گونه‌ای تنظیم کنند که به یک «قانون معقول ملل» پایبند باشند؛ قانونی که بر اصول عدالت و حقوق بشر تأکید دارد. در این نگاه، بسیاری از مسائل معاصر، مانند جنگ‌های ناعادلانه و دیگر رفتارهای نادرست بین‌المللی، به‌طور کلی کنار گذاشته می‌شوند.[۱۳۹] به این معنی که جوامع لیبرال نباید وارد جنگ‌های ناعادلانه یا نقض حقوق بشر شوند، بلکه باید همزیستی مسالمت‌آمیز و احترام به تنوع را ترویج کنند و در راستای همکاری‌های جهانی براساس اصول معقول و منصفانه حرکت کنند.

این دیدگاه درباره‌ی شناسایی مردمان غیرلیبرال نشان‌دهنده این است که تفاوت در فرهنگ و نهادهای سیاسی جوامع الزاماً با یکدیگر در تضاد نیست، به‌شرط آنکه اهداف جامع این جوامع در جهت ایجاد یک جامعه جهانی معقول و عادلانه دنبال شود. به عبارت دیگر، راولز معتقد است که اگر جوامع غیرلیبرال اصول عدالت و معقولیت (منطقی بودن) را رعایت کنند، امکان همکاری مسالمت‌آمیز و بدون تعارض با جوامع لیبرال فراهم می‌شود. با این حال، برخی از کشورهای قانون‌شکن - مانند کره شمالی و جمهوری اسلامی ایران - به‌طور اساسی حقوق اولیه، آزادی‌ها و اصول عدالت را در قانون اساسی خود رعایت نمی‌کنند و از این رو، تمایل چندانی به همکاری منصفانه با دیگر ملت‌ها ندارند. از آن بدتر، این کشورها به دلیل دنبال کردن ایده‌آل‌های جامع غیرمعقول خود، اغلب در موقعیتی شبه‌جنگی یا خصمانه با دیگر جوامع قرار می‌گیرند. در این شرایط، راولز پیشنهاد می‌کند که مردمان لیبرال باید این کشورها را به حداقل به همزیستی مسالمت‌آمیز تشویق کنند و در صورت لزوم، تحریم‌ها و حتی واکنش‌های قاطع را نیز در نظر بگیرند. او امیدوار است که با این فشارها، کشورهای قانون شکن (یاغی) در نهایت به همکاری با کشورهای لیبرال روی آورند و شرایطی برای ایجاد روابطی پایدار و صلح‌آمیز فراهم شود.

این دیدگاه براساس این اصل قرار می‌گیرد که حتی در میان جوامعی که ممکن است از اصول لیبرال دور باشند، همزیستی و احترام به حقوق اساسی می‌تواند راه‌حلی برای جلوگیری از تعارضات بین‌المللی باشد. راولز با تأکید بر همکاری و تعامل مسالمت‌آمیز، در عین حال رویکردهای جدی‌تری مانند تحریم و اعمال فشار در مواجهه با دولت‌هایی که اصول بنیادی حقوق بشر و عدالت را به‌رسمیت نمی‌شناسند، پیشنهاد می‌کند. هدف نهایی این است که حتی جوامع غیرلیبرال را به همکاری برای ساختن یک جامعه جهانی عادلانه و معقول ترغیب کند و در نهایت از رویارویی‌ها و تعارضات غیرضروری اجتناب شود.

نظریه‌ی روابط بین‌الملل جان راولز با وجود رویکرد مثبت و فراگیری که در ارج نهادن به جوامع مختلف دارد، با چالش‌ها و انتقادهایی روبروست. یکی از این انتقادات این است که همکاری بین جوامع تنها به این دلیل امکان‌پذیر است که آن‌ها به‌طور اجتناب‌ناپذیری در شبکه‌ی پیچیده‌ای از تعاملات «جهانی-محلی‌شدن درگیر هستند. از این نظر، ایده‌ی عدالت بین‌المللی ممکن است از لحاظ تجربی با نقص روبرو باشد، زیرا همکاری اغلب نه به دلیل اصول اخلاقی، بلکه به دلیل ضرورت‌های عملی و وابستگی‌های متقابل شکل می‌گیرد.

راولز با این انتقاد مخالفت کرده و می‌گوید که این نقد به دلیل سوءتفاهم نسبت به مفهوم عدالت بین‌المللی در نظریه او شکل گرفته است. به نظر او، جامعه‌ها نباید صرفاً با شرایط فعلی و روابط موجود سنجیده شوند؛ بلکه باید از زاویه‌ای اخلاقی نگریسته شوند. منظور او این است که عدالت بین‌المللی باید به گونه‌ای تصور شود که در آن جوامع لیبرال نه تنها به عدالت داخلی بلکه به عدالت بین‌المللی نیز پایبند هستند و به شیوه‌ای عادلانه با دیگر جوامع تعامل دارند. از دید راولز، همکاری بین جوامع لیبرال بر اساس اصول عدالت و انصاف برقرار می‌شود و ارتباط با جوامع غیرلیبرال نیز باید بر پایه‌ی احترام متقابل به استقلال و برابری باشد. این دیدگاه نه تنها از جوامع می‌خواهد که یکدیگر را به رسمیت بشناسند، بلکه تأکید دارد که باید شرایطی فراهم شود که حتی جوامع غیرلیبرال هم در قالب یک چارچوب اخلاقی بین‌المللی مورد احترام قرار گیرند.

او به رسمیت شناختن جوامع غیرلیبرال را منوط به رعایت اصول شایستگی می‌داند، حتی اگر این جوامع ساختاری سلسله مراتبی داشته باشند. منظور از «مردمان شایسته‌ی سلسله مراتبی»[۱۴۰] یک مفهوم نظری است که برای تعیین آستانه‌ی قابل قبول در پذیرش و تحمل این جوامع توسعه یافته است. این جوامع، به رغم غیرلیبرال بودن، به حداقل‌هایی از حقوق و تعهدات، همچون حقوق سیاسی، حاکمیت قانون و اصول مدنیت احترام می‌گذارند .با در نظر گرفتن این معیارها، جوامع لیبرال بسامان[۱۴۱] وظیفه دارند با جوامع شایسته‌ی غیرلیبرال با حسن نیت به‌عنوان اعضای «جامعه‌ی مردم» همکاری کنند. اما در عین حال، جوامع لیبرال باید این جوامع را مورد نقد قرار دهند و آن‌ها را به سمت لیبرالیسم تشویق کنند، به این امید که روزی این جوامع به ارزش‌های لیبرال نزدیک‌تر شوند. این نقد باید سازنده باشد و نباید به موضعی خصمانه یا به مداخله‌ی اجباری برای تغییر سبک زندگی آن‌ها

---

[138] Comprehensive doctrines
[139] Rawls, *The Law of Peoples,* p. 43.
[140] Decent societies
[141] Well-ordered liberal societies.

منجر شود. بلکه جوامع لیبرال از نظر اخلاقی متعهد هستند که به یکپارچگی، استقلال سیاسی و خودمختاری این جوامع شایسته احترام بگذارند. این تعهد اخلاقی به رسمیت شناختن جوامع شایسته، اساس و بنیان «کنفدراسیون صلح‌آمیز مردم»[142] را تشکیل می‌دهد؛ کنفدراسیونی که در آن، جوامع با تفاوت‌های فرهنگی و سیاسی خود اما با رعایت حداقل‌هایی از اصول اخلاقی، در کنار یکدیگر به شکل مسالمت‌آمیز زندگی می‌کنند.

راولز برای توضیح و توجیه نظریه‌ی خود، از جامعه‌ای فرضی به نام «قازانیستان» استفاده می‌کند. قازانیستان نمادی از جامعه‌ای است که ساختار آن مبتنی بر سلسله‌مراتب است و برخلاف جوامع لیبرال، اصول سکولار را نمی‌پذیرد؛ قانون اسلامی در این جامعه محوریت دارد. اما نکته‌ی مهم این است که، در قازانیستان، باوجود غیرلیبرال بودن، تنوع ادیان و آزادی دینی محترم شمرده می‌شود. پیروان سایر ادیان در عبادات خود آزاد هستند و می‌توانند در اجتماع پیشرفت کنند، به این معنی که تنوع مذهبی و آزادی افراد در پیروی از عقایدشان حفظ می‌شود.[143] علاوه براین، قازانیستان رویکردی صلح‌آمیز دارد و از نظر نظامی یا ایدئولوژیک تهدیدی برای جوامع دیگر محسوب نمی‌شود؛ چراکه مفهوم جهاد در این جامعه، به عنوان یک مفهوم روحانی و اخلاقی (جهاد اکبر) در نظر گرفته شده است، نه به عنوان فراخوانی برای جنگ یا تجاوز. این ویژگی‌ها قازانیستان را به نمونه‌ای از جامعه‌ای غیرلیبرال، اما قابل قبول و سازگار با ارزش‌های بنیادین حقوق بشر تبدیل می‌کند.

راولز این نوع جامعه را «بهترین گزینه‌ی واقع‌بینانه‌ای که می‌توان به آن امید داشت» می‌نامد، به این معنا که شاید همیشه نتوان انتظار داشت که جوامع غیرلیبرال به طور کامل به ارزش‌های لیبرالیسم پایبند شوند، اما می‌توان امیدوار بود که حداقل به اصولی همچون مدنیت، تحمل و احترام به آزادی دینی پایبند باشند. از دیدگاه راولز، قازانیستان می‌تواند یک عضو مناسب برای «کنفدراسیون صلح‌آمیز مردم» باشد، جایی که جوامع با ویژگی‌های فرهنگی و دینی مختلف، می‌توانند به شکل صلح‌آمیز و با احترام به تنوع، در کنار هم قرار بگیرند.

این نگاه، تغییری مهم در رویکرد راولز نشان می‌دهد. او در کتاب‌های پیشین خود، مانند *نظریه‌ای در باب عدالت* و *لیبرالیسم سیاسی*، موضع تحلیلی‌تری داشت و بیشتر بر معیارهای سخت‌گیرانه‌ی عدالت تأکید می‌کرد. اما در این مرحله از نظریه‌پردازی، او به جای تأکید بر تحلیل نظری صرف، به دفاعی اخلاقی از تنوع و همزیستی جوامع مختلف روی آورده است. این تغییر نشان می‌دهد که راولز پذیرفته است که همه‌ی جوامع نمی‌توانند یا نمی‌خواهند کاملاً لیبرال شوند، اما می‌توانند به حداقل‌هایی از مدنیت و اخلاق پایبند باشند و از این طریق در کنار جوامع لیبرال زندگی کنند.

ممکن است راولز جامعه‌ای همچون «قازانیستان» را تصور کند که در آن تعهدی به قتل، ترور، جنگ، و تجاوز وجود ندارد، اما او فراموش می‌کند که حتی صلح‌آمیزترین و قانون‌مدارترین جوامعی از نوع قازانیستان - مانند عربستان سعودی یا پاکستان - در برابر ارزش‌ها و نهادهای اخلاقی مدرن و به طور ضمنی در برابر قوانین بین‌المللی و اصول جوامع بشری ایستادگی می‌کنند. چنین جامعه‌ای، به دلیل ماهیت خود، نمی‌تواند ارزش‌های مدرن همچون تحمل مذهبی، پلورالیسم، و حقوق بشر را به رسمیت بشناسد و به آن‌ها پایبند باشد.

قازانیستان جامعه‌ای است که توسط اسلام سیاسی اداره می‌شود و بنابراین در ذات و ماهیت خود تمایل به گسترش‌طلبی دارد. اگر قانون اسلامی بر دموکراسی ترجیح داده شود، قازانیستان نمی‌تواند ویژگی‌های یک جامعه لیبرال را داشته باشد. پس چگونه می‌توان به آن اجازه داد که وارد «کنفدراسیون صلح‌آمیز مردم» شود؟ چگونه ممکن است جوامع لیبرال با اسلام‌گرایان در پاکستان و عربستان سعودی همکاری کنند، در حالی که آن‌ها به برتری تفسیر خاص خود از اسلام بر حقوق بشر و آزادی‌های اساسی اعتقاد دارند؟ صرفاً به این دلیل که جوامعی همچون اردن، مراکش، امارات متحده عربی، قطر، و کویت گسترش‌طلب نیستند، همان‌طور که راولز اشاره می‌کند، نمی‌توان به راحتی ادعا کرد که چنین جوامعی به حقوق بشر به عنوان شرط اصلی ورود به «کنفدراسیون مردم» احترام می‌گذارند. این‌ها دست‌کم سوالاتی هستند که راولز بی‌پاسخ گذاشته است. در این نقد، معیار «غیرتهاجمی بودن» به عنوان یکی از شروط عضویت جوامع در «کنفدراسیون صلح‌آمیز مردم» مورد بررسی قرار گرفته است. انتقاد اصلی این است که تعریف دقیق این شرط، یعنی غیرتهاجمی بودن، مشکل‌ساز است و نمی‌تواند به تنهایی معیار کافی برای عضویت در کنفدراسیون باشد. راولز برای عضویت در این کنفدراسیون، دو شرط اصلی را ذکر کرده است:

> اول، احترام به حقوق بشر :جامعه باید حقوق اولیه انسان‌ها را رعایت کند، تا نهادهای سیاسی و ساختار حقوقی آن قابل شایستگی باشند.
>
> دوم، رفتار غیرتهاجمی :جامعه نباید رفتار تهاجمی داشته باشد و نباید تهدیدی برای دیگر جوامع محسوب شود.[144]

---

[142] A peaceful confederation of people.
[143] Rawls, *The Law of Peoples*, p. 78.
[144] Ibid., p. 80.

در عمل، این دو شرط به طور عمیق با یکدیگر درهم‌تنیده‌اند و تفکیک آن‌ها از یکدیگر دشوار است. نمی‌توان به سادگی گفت که یک جامعه که حقوق بشر را نقض می‌کند، می‌تواند فقط به دلیل «غیرتهاجمی بودن» وارد کنفدراسیون صلح‌آمیز شود، زیرا نقض حقوق بشر به خودی خود نشانه‌ای از رویکردی تهاجمی و سرکوبگرانه است. کشورهایی که حقوق بشر را نقض می‌کنند و مانع مشارکت واقعی سیاسی می‌شوند، در واقع به نوعی تهاجم علیه شهروندان خود دست می‌زنند. این مسئله نشان می‌دهد که اگرچه برخی جوامع ممکن است از منظر رفتار بین‌المللی به ظاهر غیرتهاجمی باشند، اما نقض گسترده حقوق بشر در داخل، آن‌ها را از شایستگی لازم برای عضویت در جامعه صلح‌آمیز مردم محروم می‌کند. نمونه‌هایی مثل چین که گاهی به عنوان جوامع شایسته در نظر گرفته می‌شوند، ممکن است بر اساس محاسبات سیاسی و منافع اقتصادی با جوامع لیبرال تعامل داشته باشند، نه به دلیل رعایت معیارهای راولز. افزون براین، تاریخ نشان داده که در روابط بین‌المللی، جوامع لیبرال همواره به رعایت حقوق بشر توسط شرکای خود توجه نکرده‌اند. نمونه واضح این بی‌توجهی، حضور نمایندگان رسمی جمهوری اسلامی ایران در شورای حقوق بشر سازمان ملل است. این تناقض نشان می‌دهد که معیارهای اخلاقی راولز در واقعیت سیاسی گاهی نادیده گرفته می‌شوند و سوالات مهمی درباره نقش حقوق بشر در همکاری‌های بین‌المللی بی‌پاسخ می‌ماند.

اصل «عدالت به مثابه انصاف» در نظریه راولز، به‌عنوان روشی برای به رسمیت شناختن حقوق و برابری میان مردم، به‌ویژه در زمینه روابط بین‌الملل، خود نیز از انتقادات متعدد برخوردار است. یکی از انتقادهای اصلی این است که راولز فرض می‌کند جوامع غیرلیبرال می‌توانند به‌عنوان اعضای مشروع در «جامعه صلح‌آمیز مردم» پذیرفته شوند، اما کسانی که از این جامعه کنار گذاشته می‌شوند، در حقیقت بازنده خواهند بود. به عبارت دیگر، این جوامع غیرلیبرال برای بقای خود تنها می‌توانند به همکاری با جوامع لیبرال امیدوار باشند. اما نقد اساسی این است که راولز از یک جنبه کلیدی غافل می‌ماند؛ یعنی «برابری مردم». او فراموش می‌کند که ساختار جهانی فعلی به گونه‌ای است که بدون وجود اصول عدالت توزیعی، اساساً برابری میان ملت‌ها و جوامع مختلف را از بین می‌برد.

توماس پاگ، یکی از منتقدان برجسته این دیدگاه، راولز را مورد نقد قرار می‌دهد. او اشاره می‌کند که در دنیای امروز، ۱۳ درصد از انسان‌ها در جوامع مرفه با تولید ناخالص داخلی سرانه ۳۰ هزار دلار زندگی می‌کنند، در حالی که ۸۷ درصد از مردم در جوامع فقیر زندگی می‌کنند که تولید ناخالص داخلی سرانه آن‌ها تنها ۱۲۰۰ دلار است. این نابرابری اقتصادی باعث می‌شود که جوامع مرفه نه تنها از نظر مالی، بلکه از نظر قدرت چانه‌زنی در موقعیت بسیار بهتری قرار گیرند.[۱۴۵] در این شرایط، سوال اساسی این است که چگونه می‌توان «نقاب غفلت» راولز را که فرض می‌کند همه افراد در شرایطی عادلانه و برابر تصمیم می‌گیرند، توجیه کرد. پاگ استدلال می‌کند که طبق پیشنهادات راولز، نظم اقتصادی جهانی بیشتر به نفع جوامع ثروتمند و به ضرر جوامع فقیر است. به عبارت دیگر، راه‌حل‌های راولز برای عدالت در روابط بین‌الملل قادر به مقابله با نابرابری‌های عمیق اقتصادی و اجتماعی موجود نیستند.[۱۴۶] در نتیجه، فرمول‌های راولز در *قانون مردمان* نمی‌توانند به‌طور مؤثر عدالت توزیعی را در سطح جهانی تأمین کنند، زیرا تنها به شرایط ظاهری صلح‌آمیز و غیرتهاجمی بودن توجه دارند و از اصول اساسی عدالت اقتصادی غافل می‌مانند.

> جامعه آرمانی عادلانه راولز در نتیجه‌ی نادیده گرفتن اهمیت حفظ عدالت پس‌زمینه‌ی جهانی‌شدن و همچنین عدم تمایل به ترجیح دادن ساختاردهی به اقتصاد جهانی به گونه‌ای که نابرابری‌ها را تعدیل کند و به ویژه جوامع اقتصادی ضعیف‌تر را قادر به رشد کند، دارای نقص است.[۱۴۷]

نقدهایی که به نظریه راولز وارد می‌شود نباید ما را از ارزش‌ها و دستاوردهای مهمی که کار او در زمینه توسعه ادبیات «شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی» به همراه داشته است، غافل کند. یکی از مهم‌ترین جنبه‌های کار راولز در کتاب *قانون مردمان*، تغییر رویکرد از لیبرالیسم رویه‌ای به سمت رویکردی چندگانه و باز است که به تفاوت‌های موجود در جوامع توجه دارد و به این تفاوت‌ها احترام می‌گذارد، حتی اگر به‌طور صریح و کامل آن‌ها را به رسمیت نشناسد. به این معنی که راولز به‌طور خاص در سطح بین‌المللی، تنوع و تفاوت‌های فرهنگی، اجتماعی و فکری میان جوامع مختلف را می‌پذیرد، در حالی که برخی از نظریه‌های رایج در روابط بین‌الملل، مانند واقع‌گرایی، چنین تفاوت‌هایی را نادیده می‌گیرند و به کشورها به‌عنوان واحدهای مشابه با منافع و رفتارهای مشابه نگاه می‌کنند.

راولز با تاکید بر ارزش‌های اخلاقی و کنش‌های انسانی، در حقیقت نظریه واقع‌گرایانه را به چالش می‌کشد، که کشورها را واحدهایی یکسان و قابل مقایسه می‌داند. او معتقد است که رفتار کشورها باید براساس هویت‌های خاص فرهنگی و سیاسی آن‌ها در

---

[145] Thomas Pogge, “Rawls on International Justice,” *The Philosophical Quarterly* 51, no. 203 (April 2001): 251.

[146] Ibid., p. 252.

[147] Ibid., p. 253.

نظر گرفته شود و هر جامعه به دلیل ویژگی‌های منحصر به‌فرد خود، انگیزه‌ها و رفتارهای متفاوتی دارد. این دیدگاه در تضاد با رویکردهای سنتی است که فرض می‌کنند کشورها در یک سطح جهانی، علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری، از منطق و منافع مشابهی پیروی می‌کنند.

علاوه بر این، راولز جوامع را به دو دسته تقسیم می‌کند: «لیبرال‌های بسامان» و «غیرلیبرال‌ها». ایده خوشبینانه‌ای که راولز در اینجا مطرح می‌کند این است که جوامع غیرلیبرال روزی به جامعه جهانی پیوسته و به اصول عدالت و حقوق بشر احترام خواهند گذاشت. براون با اشاره به این تفکیک، معتقد است که این طبقه‌بندی در مقایسه با تقسیم‌بندی‌های رایج‌تر مانند تمایز میان دموکراسی‌ها و دیگر جوامع یا غرب و باقی‌جهان، یک تفکیک اساسی‌تر و مفیدتر است که اجازه می‌دهد تفاوت‌های میان جوامع با دقت بیشتری شناسایی شود و نسبت به آن‌ها واکنش نشان داده شود. در مجموع، راولز در نظریه خود نه تنها بر اهمیت تفاوت‌ها و تنوع جوامع تاکید می‌کند، بلکه برای تعاملات جهانی و احترام به هویت‌های مختلف، رویکردی اصولی و اخلاقی ارائه می‌دهد که می‌تواند به یک فهم جامع‌تر و عمیق‌تر از روابط بین‌المللی منجر شود.

در نظریه راولز، تمرکز اصلی به جای عقلانیت ابزاری، بر «عقلانیتی معقول» قرار دارد؛ عقلانیتی که تنها به سود و زیان فردی توجه ندارد بلکه با مسئولیت‌پذیری و تعهد اخلاقی نسبت به دیگران، به ویژه مردم لیبرال، همراه است. «عقلانیت معقول» از دیدگاه راولز به معنای داشتن احساس مسئولیت و تعهد اخلاقی نسبت به سرنوشت دیگران است. او معتقد است که مردم لیبرال نباید نسبت به سرنوشت دیگر جوامع بی‌تفاوت باشند و باید برای کمک به جوامعی که از شرایط دشوار و نابرابری رنج می‌برند و همچنین برای ترغیب جوامع غیرلیبرال به پیوستن به «جامعه مردمان» تلاش کنند. راولز با تأکید بر این نوع مسئولیت اخلاقی، به نحوی از فلسفه سیاسی پیشین خود که عمدتاً فردگرا و بر پایه عدالت فردی بود فاصله می‌گیرد. او به نوعی نگرش جدید می‌رسد که بیشتر بر یک نوع کنش انسانی بر پایه همبستگی جمعی متمرکز است. این تغییر رویکرد به سوی دیدگاهی متمایل به فلسفه کانت و حتی فلسفه هگل است که در آن مسئولیت‌های اخلاقی و همبستگی اجتماعی جایگاه ویژه‌ای دارند. به بیان دیگر، این رویکرد به جای تمرکز صرف بر افراد، بر ارتباط و تعهد مردم به عنوان یک جامعه بین‌المللی تأکید دارد.

در کتاب قانون مردمان، راولز از مفهوم سنتی کشورها به سمت مفهوم «مردمان» حرکت می‌کند و معتقد است که مردمان لیبرال باید برای کمک و همکاری با جوامع غیرلیبرال تلاش کنند. این تغییر نگاه به مفهوم «مردمان» به جای کشورها نشان‌دهنده گرایش او به سمت نوعی جهان‌محوری و نگرش بین‌المللی است که در آن روابط بین جوامع، نه تنها بر اساس منافع ملی و سیاسی، بلکه بر پایه تعهدات اخلاقی و ارزش‌های مشترک انسانی شکل می‌گیرد. این نگرش پلورالیستی و جهان‌محوری به ما نشان می‌دهد که راولز در نظریه خود به جامعه‌ای جهانی می‌اندیشد که بر پایه احترام به تفاوت‌ها و همکاری میان جوامع شکل گرفته است.

از این دیدگاه، می‌توان به استناد اصول قراردادگرایانه‌ی راولز استدلالی قانع‌کننده طرح کرد که براساس آن، ملت‌ها و فرهنگ‌های مختلف جهان مسئولیتی در قبال احترام به تفاوت‌ها و هویت‌های منحصربه‌فرد یکدیگر دارند، مشروط بر این‌که این تفاوت‌ها اصل خودمختاری و استقلال جوامع را نقض نکند. به بیان دیگر، راولز معتقد است که در عین حفظ تنوع و تمایزات فرهنگی و اجتماعی، رعایت خودمختاری باید به عنوان مرز این احترام متقابل در نظر گرفته شود؛ به‌طوری‌که هر جامعه‌ای آزاد است مسیر خود را دنبال کند، تا زمانی که این امر به آزادی و خودمختاری دیگر جوامع صدمه‌ای وارد نکند. این ایده می‌تواند به‌عنوان پایه‌ای برای نظریه‌های جایگزین در روابط بین‌الملل مطرح شود، جایی که نه‌تنها از ملت‌ها و دولت‌ها انتظار می‌رود به تفاوت‌های فرهنگی و هویتی احترام بگذارند، بلکه این احترام بخشی از تعهدات آن‌ها برای حفظ یک نظم جهانی عادلانه تلقی می‌شود. در چنین رویکردی، اصل خودمختاری نقش اساسی دارد و همزیستی مسالمت‌آمیز و پایدار میان ملت‌ها را تسهیل می‌کند، بدون این‌که برتری‌طلبی فرهنگی یا سیاسی بر دیگری اعمال شود.

بخش دوم: شناسایی تفاوت‌ها در نظریه‌های بدیل

جای تعجبی نیست که رویکردهای جماعت‌گرایی و نظریات انتقادی، استدلال‌هایی مشابه را در مخالفت با نظریه جهان‌محوری لیبرال مطرح کنند. این رویکردها، جهان‌محوری لیبرال را به دلیل ناتوانی در شناخت مؤثر تفاوت‌های فرهنگی و هویتی نقد می‌کنند و باور دارند که اینگونه دیدگاه‌های لیبرال نسبت به تفاوت‌های موجود میان جوامع و فرهنگ‌های مختلف بی‌اعتنا هستند.[۱۴۸]

---

[148] As a term mostly used in the philosophy of science, conventionalism refers to the justifiability of theory in bringing order to the known facts, and, also providing concepts and principles for things as yet to be discovered. Conventionalism refers to both natural and social sciences. I borrowed the application of this term in International Relations from Fred Chernoff, *The Power of International Theory: Reforming the Link to Foreign Policy Making Through Scientific Inquiry* (London: Routledge, 2005) and Fred Chernoff,

در قرن هجدهم نیز نقدهایی مشابه به فردگرایی عصر روشنگری صورت گرفت که در نهایت، ضرورت درک تفاوت‌های فرهنگی و هویتی را روشن‌تر ساخت. به عنوان مثال، تکثرگرایی فرهنگی یوهان هردر به عنوان پاسخی به خردگرایی یک‌جانبه فیلسوفان روشنگری مطرح شد و براهمیت گوناگونی فرهنگی تأکید کرد.[149] به همین ترتیب، امروزه رویکردهای انتقادی و نظریه‌های جماعت‌گرایی با خردگرایی نوواقعگرایی و همچنین رویه‌گرایی عقلانیت نهفته در نظریه جهان‌محوری لیبرال مخالفت می‌کنند، و آن‌ها را به نادیده گرفتن تنوع فرهنگی متهم می‌سازند. به بیان دیگر، همان‌گونه که عقلانیت ابزاری فیلسوفان روشنگری نهایتاً به «قفس آهنین» فردگرایی انجامید، خردگرایی نوواقعگرایی و رویه‌گرایی نظریه جهان‌محوری لیبرال نیز دیدگاه‌های محدودی ایجاد کرده‌اند که تنها نهادها و شیوه‌های برخوردار از امتیازات را معتبر می‌شمارند و براساس آن‌ها به قضاوت می‌پردازند.[150] این محدودیت‌ها که ویژگی‌های فرهنگی و اجتماعی متنوع را نادیده می‌گیرند، هدف اصلی نقدهای نظریه جماعت‌گرایی و نظریات انتقادی است. از دیدگاه این منتقدان، نظریه جهان‌محوری لیبرال با تأکید بر معیارها و نهادهای خاص، عملاً زمینه‌های فرهنگی و تفاوت‌های بنیادین جوامع مختلف را به حاشیه می‌راند و این نادیده‌انگاری، مانعی جدی برای عدالت جهانی و درک متقابل میان فرهنگ‌ها به شمار می‌آید.

منتقدان جماعت‌گرای نظریه‌های لیبرال در روابط بین‌الملل، بحث میان لیبرالیسم و جماعت‌گرایی را به این حوزه وارد کرده‌اند تا اهمیت اصول اخلاقی را در سطح جهانی از نو بررسی کنند. مسئله اصلی که در این بازنگری مدنظر است، این پرسش است که آیا عدالت بین‌المللی باید تنها بر پایه فرد و مفاهیم جهانی‌سازی عدالت باشد یا این که جوامع با فرهنگ‌ها و هویت‌های متفاوت نیز باید به عنوان بخش جدایی‌ناپذیر عدالت در نظر گرفته شوند. به عبارت دیگر، آیا عدالت باید توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها را صرفاً بر اساس افراد تضمین کند، یا این که شناخت و احترام به تفاوت‌های فرهنگی و هویتی نیز بخشی از آن باشد؟

هرچند این نظریه‌پردازان همگی به ضرورت وجود تعهدات اخلاقی میان افراد و گروه‌های فرهنگی در تعاملات بین‌المللی معتقدند، اما از سنت‌های فلسفی گوناگونی بهره می‌گیرند. این تفاوت‌ها به‌ویژه به دوران روشنگری و دیدگاه‌های پس از آن بازمی‌گردد و باعث تفاوت نظر آن‌ها در انتخاب روش‌های مناسب برای دستیابی به اهدافشان شده است. برای نمونه، یورگن هابرماس با تکیه بر نظریه اخلاق گفتمانی، به یک چارچوب عقلانی و منسجم در تعاملات بین‌المللی می‌پردازد که بر پایه گفت‌وگوی آزاد و عقلانیت مشترک بنا شده است. از سوی دیگر، چارلز تیلور به مشروعیت و ضرورت یک مفهوم متعالی از "جامعه خوب" باور دارد و اعتقاد دارد که جوامع باید بتوانند بر اساس هویت و ارزش‌های خود، تعریف و هدفی مشترک داشته باشند.[151] در همین راستا، متفکران دیگری نیز به دنبال تحقق آزادی انسان در چارچوب نهادهای فراملی و پسا-حاکمیتی هستند و

"Scientific Realism as Meta-Theory of International Politics," *International Studies Quarterly* 46, no. 2 (2002): 189-207. More precisely, conventionalism in the literature of International Relations refers to positivist assumptions that dominate this field of knowledge. See Nicholas Rengger, "Political Theory and International Relations: Promised Land or Exit from Eden," *International Affairs* 46, no. 4 (2000): 755-70. Conventionalism, whereby, refers to neo-realism and liberalism. It is also recommended to see Richard Shapcott, "Cosmopolitan Conversation: Justice Dialogue and Cosmopolitan Project," *Global Society* 16, no. 3 (2002): 221-43.

[149] Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*, Henry Hardy ed. (New York: Vintage Books, 1992), p. 37. This interpretation can also be seen in Berlin, *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hammann, and Herder*, Henry Hardy ed. (Princeton: Princeton University Press, 2000). Chris Brown also favors the idea that Herder was a revolt against the idea that the richness of the cultural experience could be replaced by the conception of reason endorsed by thinkers of the Enlightenment. See also Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (New York: Columbia University Press, 1992), p. 60.

[150] Weber's evocative term of 'the iron cage' has well been used by Taylor in analysis of the malaises of modernity. See, Taylor, *The Ethics of Authenticity*, also Steward Clegg, "Max Weber and Contemporary Sociology of Organization," in *Organizing Modernity: New Weberian Perspectives on Work, Organization, and Society*, Larry J. Ray and Michael Reed ed. (London: Routledge, 1994), p. 50.

[151] In *A Most Peculiar Institution,* Taylor interrogates the procedural notion of the reason according to which agent's thought is judged by "the definitive procedure of practical reason". He argues that Habermas' conception of a discourse ethics is founded, in part, on the same consideration" … "it is a new and interesting variant of the procedural idea". For Taylor, then, Habermas' ethics is a procedural ethics founded upon one basic reason. To read the details of the critic of his account see: Taylor, "A Most Peculiar Institution", pp. 132-55. Glen Lehman also argues that Habermas gives the greatest importance to procedure in political and economic life. See Glen Lehman, "Globalization and the Authentic Self: Cosmopolitanism and Charles Taylor's Communitarianism," in *Global Society* 16, no. 4 (2002), pp. 419-

تلاش می‌کنند نوعی دیدگاه جهان‌محوری را ارائه دهند که در آن جامعه‌ای جهانی با امتداد بخشیدن ریشه‌هایی در اعماق جوامع هویتی و فرهنگی شکل بگیرد. با اینحال، می‌بایست توضیح داد که آزادی انسانی را نمی‌توان تنها در ساختارهای جهانی به دست آورد؛ بلکه باید آن را در چارچوب کشورها و نظام‌های حکومتی موجود تحقق بخشید. با این وجود، هر دوی آن‌ها بر اهمیت بررسی روابط اخلاقی در عرصه بین‌المللی تأکید دارند؛ به این معنی که روابط اخلاقی بین افراد، رابطه بین افراد و کشورها، رابطه دولت‌ها با افراد، و روابط بین دولت‌ها و کشورها، همگی باید بخشی از نظریه‌های هنجاری روابط بین‌الملل باشد و نقش اساسی در شکل‌دهی به این حوزه ایفا کند.

در اینجا، بحث اصلی بر سر این است که شناسایی تفاوت‌ها چگونه در نظریه‌های انتقادی و رویکردهای مختلف فلسفی از جمله نظریه‌های هابرماسی، گرامشی، و رویکردهای پساساختارگرا و پست‌مدرن، مورد توجه قرار گرفته است. این رویکردها با نقد لیبرالیسم و نظریه‌های اصلی روابط بین‌الملل به این نتیجه می‌رسند که در این نظریه‌ها، هویت‌های فرهنگی و تفاوت‌های موجود میان جوامع نادیده گرفته شده‌اند. آنها معتقدند که این نادیده‌انگاری ریشه در تعصب مکتب فلسفی تحصلی (پیش‌فرض‌های علمی و استانداردهای اثبات‌پذیر) دارد که در نظریه‌های کلاسیک و لیبرالیسم غالب است. نظریه‌پردازان انتقادی معتقدند که در حالی که تفاوت‌ها در سطح نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل به موضوعی تبدیل می‌شود، این تفاوت‌ها همچنان در قالب «پلورالیسم لیبرال» کاهش می‌یابد. در پلورالیسم لیبرال، تفاوت‌ها تنها به عنوان پدیده‌هایی تحمل می‌شوند که باید با آنها کنار آمد، به جای اینکه به‌طور واقعی به‌عنوان اجزای اساسی و مهم در شکل‌دهی جامعه و روابط انسانی به رسمیت شناخته شوند. این رویکرد لیبرال از «تحمل» به معنای پذیرش تفاوت‌ها است، اما در عین حال تلاش دارد تا هویت‌های خاص و متفاوت افراد یا جوامع را تغییر دهد. در این حالت، لیبرالیسم با این فرض که افراد یا گروه‌ها باید به یک تعریف خاص از خود برسند، به‌طور غیرمستقیم آن‌ها را به پذیرش هویت‌های غالب‌تر و تحت تأثیر قرار گرفتن از فرهنگ غالب دعوت می‌کند.

در مقابل، «شناخت» به معنای واقعی آن به‌طور کامل متفاوت است. شناخت به معنای پذیرش و احترام به تفاوت‌ها و هویت‌های دیگران است، حتی اگر این تفاوت‌ها در باورها و ارزش‌ها عمیق باشند. بنابراین، این رویکرد انتقادی به جای تلاش برای تغییر هویت‌ها و تعریف‌های فردی، بر ضرورت یادگیری برای زندگی مشترک و همزیستی مسالمت‌آمیز تأکید دارد، حتی زمانی که تفاوت‌های فرهنگی و هویتی عمیق وجود دارد. علاوه بر این، لیبرالیسم با مفهوم «فرهنگ عمیق» که شامل هویت‌ها، سنت‌ها، و تمایزات فرهنگی است، مخالف است و بیشتر به نوعی فرهنگ سطحی و جهانی می‌اندیشد که در آن هویت‌های فردی و فرهنگی مختلف باید با یک چارچوب یکسان سازگار شوند. به همین دلیل، لیبرالیسم به درخواست‌های شناخت تفاوت‌های هویتی و فرهنگی به‌طور کامل توجه نمی‌کند و آن‌ها را به حاشیه می‌راند. این نادیده‌انگاری می‌تواند پیامدهای منفی به همراه داشته باشد؛ از جمله ممکن است به فراموشی حقوق بنیادین و به حاشیه راندن دیگران به عنوان انسان‌های صاحب حق منجر شود. در نهایت، این رویکرد انتقادی از عدم‌شناخت به عنوان نوعی بی‌اعتنایی و حتی بی‌احترامی به هویت‌های متمایز یاد می‌کند که ممکن است منجر به بدرفتاری یا حتی نادیده گرفتن حقوق دیگران شود.

با این حال، در میان نظریه‌های جایگزین، نظریه انتقادی به سرعت پیشرفت کرده و به یک دیدگاه اساسی تبدیل شده است که می‌تواند به توسعه شاخه‌های مختلف نظریه انتقادی در روابط بین‌الملل کمک کند. در این زمینه، نگرش هابرماس به دلیل تأکید او بر ملاحظات اخلاقی و توجه به ابعاد انسانی، برای اندیشمندان هنجاری روابط بین‌الملل جذاب‌تر از نگرش گرامشی است که بیشتر بر مسائل اقتصادی و سیاسی تمرکز داشت. نظریه انتقادی در مرکز خود خواست رهایی بشر را قرار می‌دهد. این در حالی است که برخلاف دیدگاه‌های پساساختارگرا که تأکید آنها بر خرد و عقلانیت فردی به‌عنوان حقیقت اصلی است، نظریه انتقادی از خودمختاری عقلانی به‌عنوان اساس رهایی بشری عبور کرده و این امر را به یک منبع قدرتمند برای توسعه نظریه انتقادی روابط بین‌الملل تبدیل کرده است. با این وجود، مشکلی که نظریه انتقادی با آن مواجه است این است که در نظریه‌پردازی‌های خود مفهوم «شناخت» را به‌عنوان عامل اصلی شکل‌دهنده هویت افراد و جوامع در نظر نمی‌گیرد و نتواسته است یک نظریه کاربردی برای شناسایی و شناخت تفاوت‌های فرهنگی و هویتی ارائه دهد.[۱۵۲]

---

437. Also see Jürgen Habermas, "From Kant to Hegel and Back again – The Move towards Decentralization," *European Journal of Philosophy* 7, no. 2 (1999): 129-57; and Charles Taylor, "Comment on Jürgen Habermas' 'From Kant to Hegel and Back Again," *European Journal of Philosophy* 7, no. 2 (1999): 158-63.

[۱۵۲] از آنجا که در دنیای مدرن، درستی افعال و افکار با ارجاع به رضایت در پایین‌ترین سطح روابط اجتماعی (در دیدگاه لیبرال نظریه قراردادگرایانه) توجیه می‌شود، تفاوت‌های فردی نادیده گرفته می‌شود. بلکه به دلیل رویه‌گرایی نظریه قراردادگرایانه، تفاوت‌های هویتی جذب، حاشیه‌نشین یا حذف می‌شود. این همان دلیلی است که ادعا می‌شود شناخت تفاوت‌ها عامل تعیین‌کننده در پاسخ به سوال «من کیستم» در سطح فردی یا «ما کیستیم» در سطح گروهی هویت است.

در این متن، پرسش اصلی درباره توسعه هویت‌های متفاوت در زمینه‌های تاریخی و فرهنگی مختلف است و اینکه چگونه این هویت‌ها به طور متفاوت در جوامع مختلف شکل می‌گیرند و در طول زمان تحول می‌یابند. این پرسش از چندین زاویه مختلف در نظریه‌های گوناگون بررسی می‌شود. نظریه انتقادی، که یک رویکرد رهایی‌بخش است، بر این تأکید دارد که باید به تفاوت‌های فرهنگی و هویتی احترام گذاشته شود و به ارزش برابر افراد و فرهنگ‌های مختلف اعتراف شود. در اینجا، نظریه انتقادی براساس تحلیل تاریخی فرهنگ و هویت شروع می‌کند و به آن به‌عنوان یک نقطه آغاز برای نظریه‌پردازی نگاه می‌کند. این رویکرد با تأکید بر اهمیت "رهایی‌بخشی" از محدودیت‌های اجتماعی و سیاسی، به‌ویژه در زمینه نهادهای حاکم، تلاش دارد که تفاوت‌ها به رسمیت شناخته شوند. از سوی دیگر، دیدگاه چارلز تیلور در مورد شناسایی بگونه‌ای متفاوت است. او بر این باور است که برای شکل‌گیری هویت فردی، باید ابتدا «شناسایی» دیگران و تفاوت‌ها به‌طور جدی پذیرفته شود. به همین دلیل، تیلور در مقابل نظریه انتقادی که تفاوت‌های هویتی را به‌عنوان یک واقعیت از پیش موجود می‌پذیرد و بر تلاش برای آشتی و توافق تأکید می‌کند، بیشتر بر اهمیت شناخت هویت‌های مختلف و احترام به آنها در فرآیند اجتماعی تمرکز می‌کند.

این تفاوت در رویکردهای نظریه انتقادی و تیلور، می‌تواند نقطه‌ی شروعی برای توسعه نظریه‌های جدید در روابط بین‌الملل باشد. به‌ویژه، دیدگاه تیلور در تلاش است تا نظریه هنجاری روابط بین‌الملل را از جزمی‌گری‌ها و پیش‌فرض‌های ساده‌سازی‌شده که در نظریه لیبرال غالب وجود دارد رها کند. نظریه لیبرال غالب اغلب بر این تأکید دارد که باید تمام فرهنگ‌ها از یک الگوی واحد پیروی کنند، اما دیدگاه تیلور این ایده را نقد کرده و به جای آن از لیبرالیسم به‌عنوان یک فرآیند تاریخی ارگانیک دفاع می‌کند که فرهنگ‌ها و هویت‌ها باید به‌طور منحصربه‌فرد و مستقل از یکدیگر به رسمیت شناخته شوند.

نظریه جهان‌محوری و جماعت‌گرایی و موضوع تفاوت‌ها

بحث جهان‌محوری و جماعت‌گرایی، که ریشه در سنت‌های فلسفی کانتی و هگلی دارد، اخیراً به یکی از مباحث محوری و مهم در نظریه روابط بین‌الملل تبدیل شده است. این بحث اساساً به تفاوت دیدگاه‌ها در مورد نحوه مواجهه با مفاهیم جهانی مانند عدالت، اخلاق و حقوق بشر در سطح بین‌المللی پرداخته و رویکردهای مختلفی را در زمینه روابط میان کشورها و فرهنگ‌ها معرفی می‌کند.

یکی از آثار برجسته‌ای که به‌طور ویژه این بحث را در روابط بین‌الملل معرفی کرده، کتاب *جنگ‌های عادلانه و ناعادلانه* نوشته مایکل والزر است. این کتاب به‌ویژه در میان نظریه‌پردازان روابط بین‌الملل، به‌عنوان نقطه آغازین بحث در مورد اخلاق و عدالت در سیاست بین‌المللی شناخته می‌شود. والزر در این کتاب تأکید زیادی بر اهمیت استدلال اخلاقی و ارزش‌های اخلاقی در زمینه جنگ و صلح دارد. او می‌گوید که ارزش‌های اخلاقی تنها به معنای ترجیحات یا خواسته‌های فردی نیستند، بلکه آن‌ها پرسش‌هایی اساسی در مورد اینکه «چه چیزی باید در شرایط خاص و ملموس انجام شود» هستند.[۱۵۳] از دیدگاه جماعت‌گرا، این پرسش «چه چیزی باید انجام شود» به‌عنوان اصل مرکزی و اساسی در توصیف مفهوم عدالت بین‌المللی شناخته می‌شود. در این دیدگاه، عدالت تنها بر مبنای اصول انتزاعی و جهانی نیست، بلکه به‌طور خاص بر ضرورت توجه به شرایط و ویژگی‌های خاص جوامع و فرهنگ‌ها تأکید دارد. یعنی برای رسیدن به عدالت، باید به نیازها، باورها و شرایط خاص هر جامعه یا گروه توجه کرد و براساس آن تصمیم گرفت که چه اقداماتی باید انجام شود تا حقوق و نیازهای آن‌ها رعایت شود. در اینجا، عدالت نه تنها به معنی توزیع منابع و حقوق به‌صورت برابر، بلکه به معنی درک و احترام به تفاوت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی در سطح جهانی است. به زبان بهتر و روشنتر، والزر در این دیدگاه خود از محدودیت‌های مفهومی و نظری عدالت به معنی سنتی آن عبور کرده و عدالت را در پیوند با ضرورت شناسایی تعبیر می‌کند.

رویکردهای لیبرال و جهان‌محوری فرضیات خود را بر اساس یک مفهوم فردگرایانه‌ای بنیاد می‌نهند که برمبنای نگرشی«خویش» قرار دارند که کمتر سازگاری با مفاهیم جماعت‌گرایی دارد. در این رویکردها، فرد به‌طور عمده مستقل از بافت اجتماعی و فرهنگی که در آن زندگی می‌کند، دیده می‌شود. این تصویر از خود، برخلاف نگرش‌های جماعت‌گرایانه که تأکید دارند فرد در ارتباطات اجتماعی و سنت‌های فرهنگی خود شکوفا می‌شود، به‌طور کلی به دستاوردهای فردی و خودمختاری فردی در درون یک بستر اجتماعی توجه نمی‌کند. در نقطه مقابل، جماعت‌گرایان اعتقاد دارند که هویت فرد باید در تعامل با جامعه و فرهنگ‌های مشترک شکل بگیرد، و به‌ویژه بر اهمیت مشترکات اخلاقی در یک جامعه تأکید دارند. بنابراین، در این دیدگاه، جامعه

[153] In order to see Walzer’s contribution in normative debate in International Relations following works are cited: Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (New York: Basic Books, 1977); Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (New York: University of Notre Dame Press, 1994); and Michael Walzer, “The Moral Standing of States,” in *International Ethics,* Beitz et. al. ed. (Princeton: Princeton University Press, 1985), pp. 217-237.

و ارزش‌های جمعی آن باید پیش از فردیت‌های انتزاعی ارزش‌گذاری شوند. در این نگاه، جامعه و ملت به‌عنوان پایه‌گذار نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل تلقی می‌شوند و مفهوم ملت‌گرایی به‌عنوان یک اصل اخلاقی و اجتماعی معرفی می‌شود.

علاوه بر این، جماعت‌گرایان به نقد رویکرد لیبرال به «حقوق رویه‌ای» (که در آن افراد به‌عنوان موجوداتی مستقل و مجرد در نظر گرفته می‌شوند) می‌پردازند و به این نکته اشاره دارند که مفاهیم عمیق‌تری از عدالت باید مورد توجه قرار گیرد. در اندیشه بین‌المللی لیبرالی، عدالت بیشتر به‌عنوان فرآیندی برای ایجاد توافقات عمومی یا قوانین میان‌المللی دیده می‌شود، اما جماعت‌گرایان بر این باورند که وقتی افراد در اجتماعات و فرهنگ‌های خاص زندگی می‌کنند، نباید به دنبال مفاهیم جهانی‌گرایانه یکسان برای همه جوامع بود. در این راستا، خاص‌گرایی یا تأکید بر تفاوت‌ها و شرایط خاص هر جامعه باید به‌عنوان نقطه شروع نظریه‌پردازی در سیاست‌گذاری و روابط بین‌الملل در نظر گرفته شود. بنابراین، نظریه عدالت جان راولز که بر اصول عقلانی و فردگرایانه برای عدالت تأکید می‌کند، به‌ویژه از سوی جماعت‌گرایان هدف انتقاد قرار گرفته است. این انتقادات از دهه ۱۹۸۰ در ادبیات روابط بین‌الملل آغاز شده و جماعت‌گرایی به‌عنوان یک حرکت هنجاری در مخالفت با لیبرالیسم در نظر گرفته شده است.

به‌طور خلاصه، نقد تمرکز لیبرال/جهان‌محوری بر مفهوم غیر اجتماعی از خود است. این تصویر از «خود» به شدت با دیدگاه لیبرال عجین شده است، بدون توجه به شرایط فرهنگی و تاریخی‌ای که فرد از طریق آن‌ها خود را در مناسک و سنت‌های جمعی شناسایی می‌کند. اگر «خود» به صورت اجتماعی در جامعه ریشه داشته باشد و افراد در بستر اجتماعی مشترک از ارزش‌ها به رشد و بالندگی برسند، در این صورت جامعه باید نوعی ارزش اخلاقی پیشینی نسبت به ارزش افراد مجرد و انتزاعی داشته باشد. این ارزش اجتماعی در این زمینه به‌صورت ارج نهادن به ملت و هویت ملی در نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل نمود می‌یابد.

علاوه بر این، جماعت‌گرایان انتقاد می‌کنند که لیبرالیسم حق را بر مبنای فرآیند و رویه ترجیح می‌دهد، در حالی که ایده‌های اصلی عدالت مورد غفلت قرار می‌گیرند. در اندیشه بین‌المللی، این وظیفه دولت است که عدالت را ترویج دهد. اگر افراد در جامعه به لحاظ اجتماعی به یکدیگر متصل باشند و جامعه در زندگی فرد بالاترین ارزش را داشته باشد، پذیرش هر گونه مفهوم همگان‌گرایی معقول نخواهد بود. در عوض، بایستی خاص‌گرایی را به عنوان سرچشمه تأملات در زندگی سیاسی در نظر گرفت. بنابراین تعجبی ندارد که نظریه عدالت راولز، که به عنوان یک نظریه لیبرال از عدالت با روش‌شناسی عقل‌گرایانه و فردگرایانه ارائه شده، به هدف اصلی نقد جماعت‌گرایان تبدیل شده است. از دهه ۱۹۸۰، ادبیات روابط بین‌الملل جماعت‌گرایی را به عنوان یک جنبش هنجاری در مقابل لیبرالیسم معرفی کرده است.

نزاع میان دو سنت فکری لیبرالیسم و جماعت‌گرایی به‌عنوان دو جریان هنجاری که بر نظریه روابط بین‌الملل تأثیر بسزایی گذاشته بود، در دهه ۱۹۸۰ و پس از آن بیشتر آشکار شد. در این دوره، متفکران جماعت‌گرا مانند مایکل والزر، السدیر مک‌اینتایر،[154] مایکل سندل[155] و چارلز تیلور از مفهوم لیبرالی «خویشتن» که آن را به‌عنوان فردی مستقل و بی‌ارتباط با جامعه تصور می‌کرد، انتقاد کردند. آنان با تأکید بر این‌که هویت فردی در پیوند با روابط اجتماعی و بافت فرهنگی شکل می‌گیرد، در مقابل نگاه اتمی و فردگرایانه‌ای که به‌ویژه در آثار جان راولز دیده می‌شد، موضع گرفتند. این انتقادات توجه نظریه‌پردازان بین‌المللی را به این واقعیت جلب کرد که تحولات سیاسی و فرهنگی جوامع پس از جنگ سرد نقش بسیار مهمی در روابط بین‌الملل ایفا می‌کنند. این توجه باعث شد تا درک عمیق‌تری از مفهوم جامعه و ساختارهای اجتماعی به‌عنوان بسترهای پدید آمدن هویت و معنای مشترک پدید آید. در این نگاه، تولید دانش به‌صورت بین‌الاذهانی، یعنی بر پایه توافق و تفسیر مشترک میان افراد، یکی از محورهای مطالعه شد. همچنین، این دیدگاه منجر به بازنگری در برخی از اصول اساسی نظریه‌های هنجاری شد.[156] یکی از

---

[154] Macintyre' works has tacitly been referred to as one of the communitarian sources of inspiration in the field of International Relations. Some of these citations are as follow: David Morrice, "The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy and its Significance for International Relations," *Review of International Studies* 26 (2000), pp. 233–251; and Thomas Scott, "Thinking Religious Cultural Pluralism Seriously; The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society," *Millennium: Journal of International Studies* 29, no. 3 (2000): 815-841.

[155] Michael Sandel is known as one of the communitarians political thinkers but has not been cited as an influential figure in the field of International Relations. For reviewing his communitarian account see Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); and Michael Walzer, *Spheres of Justice* (Oxford: Basil Blackwell, 1983).

[156] Macintyre' works has tacitly been referred to as one of the communitarian sources of inspiration in the field of International Relations. Some of these citations are as follow: David Morrice, "The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy and its Significance for International Relations," *Review of International Studies* 26 (2000), pp. 233–251; and Thomas Scott, "Thinking Religious Cultural Pluralism Seriously; The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society," *Millennium: Journal of International Studies* 29, no. 3 (2000): 815-841.

پرسش‌های مهم این بود که آیا نظریه‌پردازی هنجاری باید به تفاوت‌های هستی‌شناختی و فرهنگی جوامع بی‌طرف باشد یا خیر. در صورت بی‌طرفی، عدالت تنها به معنای توزیع منصفانه منابع میان افراد تفسیر می‌شود. اما جماعت‌گرایان استدلال کردند که عدالت باید به شکلی ملموس‌تر و مطابق با ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی جوامع خاص در نظر گرفته شود.

با این حال، از آنجا که آشکارترین نقاط اختلاف میان لیبرال‌ها و متفکران جماعت‌گرا به ترتیب به جامعه، هویت و دوگانگی همگان‌گرایی/خاص گرایی مربوط می‌شوند، این موضوعات را با جزئیات بیشتری توضیح داده می‌شوند تا روشن شود که این مباحث چگونه بر موضوع سیاست‌های شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی در نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل تأثیر می‌گذارند.

سیاست‌هایی که از دیدگاه جماعت‌گرایان سرچشمه گرفته‌اند، در واکنش به اثرات منفی اجتماعی ناشی از نگرش لیبرالی به مفهوم فردیت انتزاعی و بریده شده از متن اجتماعی مطرح شده‌اند. لیبرالیسم متعارف با تأکید بر اولویت منافع شخصی به جای خیر عمومی و ارزش‌های جمعی، به فرد اجازه می‌دهد که تنها به منافع خود فکر کند. این نگرش فرد-محور که فرد را آزاد از هر گونه تعهد اجتماعی در نظر می‌گیرد، به زعم جماعت‌گرایان، تأثیرات مخربی بر جامعه می‌گذارد. به همین دلیل، جماعت‌گرایان بر اهمیت انسجام اجتماعی، حس مسئولیت‌پذیری و ارزش جامعه برای حفظ نظم اجتماعی تأکید می‌کنند. درحقیقت، جماعت‌گرایی ایده‌آلی هنجاری را ارائه می‌دهد که مسئولیت اجتماعی را با آزادی‌های فردی هماهنگ می‌کند؛ بدین معنی که زندگی فردی و هویت او از خیرعمومی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند، جدا نیست و در واقع با آن پیوند خورده است. چنین دیدگاهی، به‌ویژه سیاست‌های نولیبرالیسم را که فردگرایی و منطق بازار را بدون توجه به هزینه‌های اجتماعی ترویج می‌کند، به چالش می‌کشد. بنابراین، جماعت‌گرایان به دنبال حفظ آزادی فردی در چهارچوب اجتماعی و پیوند آن با جامعه‌اند. همان‌طور که چارلز تیلور بیان می‌کند، اگر ارزش‌های اجتماعی به بهانه آزادی فردی بی‌محتوا نادیده گرفته شوند، جامعه به معنای واقعی خود وجود نخواهد داشت. از دید جماعت‌گرایان، جامعه نیازمند خیرهای جمعی است که زندگی فردی را هم به لحاظ هویت و هم به لحاظ معنا در یک ساختار مشترک حمایت کند.[۱۵۷]

با ورود به عرصه روابط بین‌الملل، جماعت‌گرایان بر این باورند که به‌جای تمرکز صرف بر منافع فردی یا معیارهای جهانی عدالت، باید به یکپارچگی و استقلال گروه‌ها، جوامع و کشورها و همچنین زمینه‌ای که در آن ارزش‌ها و معانی مشترک شکل می‌گیرند، اولویت داده شود.[۱۵۸] از دیدگاه جماعت‌گرایان، جامعه اهمیت و هویت افراد را تعیین می‌کند و ارزش‌های مشترک فرهنگی و اجتماعی، پایه و اساس عدالت و اخلاق را تشکیل می‌دهند. این نگرش با دیدگاه جهان‌محوری متفاوت است؛ به عنوان مثال، «چارلز بایتز»، از متفکران اندیشه‌های جهان‌محوری ، معتقد است که عدالت باید معیارهایی فراملی و جهانی داشته باشد که فراتر از مرزهای ملی عمل کنند. اما جماعت‌گرایان بر این باورند که اگر عدالت و اخلاق بدون توجه به ویژگی‌های فرهنگی، ملی و اجتماعی خاص ایجاد شوند، معنا و اعتبار خود را از دست می‌دهند و تنها یک مفهوم انتزاعی و بی‌روح خواهند شد. به عنوان نمونه، «مروین فراست» استدلال می‌کند که جامعه سیاسی از افراد تشکیل شده است، اما این افراد باید به درک روشنی از نقش و سهم خود در کل جامعه برسند. او تأکید می‌کند که جامعه فقط یک مجموعه از افراد نیست؛ بلکه درکی مشترک از تعلق و مسئولیت اجتماعی در آن وجود دارد که افراد را به یکدیگر پیوند می‌دهد.[۱۵۹] از طرف دیگر، «امیتای اتزیونی» نیز ایده‌ای از نظم جهانی را مطرح می‌کند که در آن، به‌جای اجبار سیاسی و رقابت بین‌المللی، یک جامعه جهانی واقعی و مبتنی بر ارزش‌های مشترک وجود داشته باشد.[۱۶۰]

جهان مطلوب از نظر جماعت‌گرایان، جهانی است که در آن ارزش‌های جمعی و اخلاقی، نه فقط منافع فردی و اقتصادی، جایگاه اصلی را دارند. این نوع جهان‌بینی به مفهوم حاکمیت نگاهی جدید می‌بخشد؛ به‌طوری که حاکمیت دیگر صرفاً به معنای قدرت و کنترل بر مرزهای ملی نیست، بلکه به معنای تعهد به ساختن یک جامعه خوب است. جامعه‌ای که در آن افراد بتوانند با امنیت و آزادی به زندگی خود بپردازند و در زندگی عمومی مشارکت داشته باشند. از این منظر آرمان‌گرایانه، در یک نظم جهانی هماهنگ و متعادل، مردم به‌عنوان منبع و محتوای اصلی گفتمان اجتماعی و سیاسی در نظر گرفته می‌شوند. یعنی افراد نه تنها تحت تأثیر تصمیمات جهانی قرار می‌گیرند، بلکه به‌عنوان عاملان فعال در ساختن این نظم جهانی مشارکت می‌کنند. براساس دیدگاه جماعت‌گرایان، روابط اجتماعی نباید تنها بر پایه منافع فردی تبیین شوند، بلکه باید به پیوندهای اجتماعی و فرهنگی توجه شود که

---

[157] Taylor, "Cross-Purposes: The Communitarian Debate," p. 183.

[158] Emanuel Adler, *Communitarian International Relations* (London: Routledge, 2005), pp. 98-116; and Emanuel Adler, "Cognitive Evolution: A Dynamic Approach for the Study of International Relations and Their Progress," in *Progress in Postwar International Relations*, Emanuel Adler and Beverly Crawford, ed. (New York: Columbia University Press, 1991), pp. 43–88.

[159] Mervyn Frost, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 149.

[160] Amitai Etzioni, *From Empire to Community: A New Approach in International Relations* (New York: Palgrave Macmillan, 2004), pp. 234 and 20-22.

هویت افراد را شکل می‌دهند. از نظر آنان، فرد بدون جامعه معنای کاملی ندارد و حس هویت و معنا در زندگی، محصول عضویت و پیوند با یک جامعه سیاسی است. این دیدگاه، که بر پیوندهای جمعی و وابستگی‌های فرهنگی تأکید دارد، پایه‌های فردگرایی مطلق لیبرال را زیر سوال می‌برد.

مایکل والزر، فیلسوف جماعت‌گرا، با انتقاد از برتری فرد بر جامعه در نظریه‌های لیبرال، معتقد است که هویت فردی تحت تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی خاصی شکل می‌گیرد. او این مفهوم را «خود غلیظ» می‌نامد؛ مفهومی که در آن هویت فرد تنها از طریق ارتباط با جامعه‌ای چندگانه و متنوع ساخته می‌شود. به همین دلیل، والزر معتقد است که عدالت بین‌المللی باید براساس شرایط خاص تاریخی و اجتماعی هر جامعه در نظر گرفته شود و تکثر و تفاوت‌ها را بپذیرد.[۱۶۱] چارلز تیلور نیز دیدگاه مشابهی دارد و معتقد است که انسان به دلیل ذات اجتماعی خود نمی‌تواند بدون جامعه یا دولت‌شهر به خودکفایی و تکامل برسد. او تأکید می‌کند که انسان‌ها تنها در بستر جامعه می‌توانند زندگی معناداری داشته باشند و نیازهای اساسی خود را برآورده کنند.[۱۶۲] اتزیونی هم با توسعه این دیدگاه در سطح بین‌المللی، رویکرد «نوجماعت‌گرایی» را ارائه می‌دهد. او بر این باور است که جامعه جهانی باید مبتنی بر گفتگو و احترام به تنوع فرهنگی باشد. به اعتقاد اتزیونی، اصول جهانی و ارزش‌های مشترک در کنار تصورات خاص هر ملت از زندگی خوب باید محترم شمرده شوند. با این دیدگاه، هیچ‌یک از اصول جهانی یا تصورات خاص نباید مطلقاً بر دیگری اولویت یابد؛ بلکه باید در کنار هم قرار گیرند و به ایجاد هماهنگی و آشتی میان ملل مختلف کمک کنند.[۱۶۳]

خلاصه اینکه، با ترویج مفهومی مبتنی بر شرایط واقعی و عینی اجتماعی و سیاسی از هویت، جماعت‌گرایی موفق شده است برخی از نقاط ضعف لیبرالیسم هنجاری را برجسته کند. مهم‌تر از همه، جماعت‌گرایان بر اهمیت هویت‌های اجتماعی خاص، یعنی آنهایی که متفاوت دیده شده‌اند، به‌عنوان مهم‌ترین موضوع در نظریه هنجاری روابط بین‌الملل تأکید کرده‌اند. در نتیجه، جریان‌های جماعت‌گرایانه در نظریه سیاسی یا روابط بین‌الملل به این نتیجه می‌رسند که توجیه اصول سیاسی باید محدود به ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی جوامع خاص باشد. از این رو، اعمال دیدگاه فردگرایانه انتزاعی منجر به پیامدهای اجتماعی ناخوشایندی می‌شود که ممکن است فرهنگ خاص و ارزش‌های اخلاقی آن جوامع را از بین ببرد. با گسترش این نتیجه به زمینه سیاست جهانی، سیاست‌های فردگرایی انگاشتی که ویژگی‌های خاص ملت‌های فردی را نادیده می‌گیرند، مفهوم جامعه بین‌المللی را با شبکه‌ای از تعهدات اخلاقی آن نادیده می‌گیرند. نتیجه یک چنین نادیده‌گیری این است که یک فرهنگ خاص تمایل دارد بر سایر جوامع سلطه یابد. درواقع، با نقد دیدگاه لیبرالیسم رویه‌ای، جماعت‌گرایان مفهومی از جهان زندگی را ترجیح می‌دهند که به تنوع ارزش‌ها احترام بگذارد.

با وجود اینکه رویکرد جماعت‌گرایانه در نظریه روابط بین‌الملل تأکید زیادی بر تفاوت‌ها و ویژگی‌های خاص فرهنگی و اجتماعی جوامع دارد، با نقدهای جدی نیز همراه شده است. یکی از انتقادهای اساسی به دیدگاه جماعت‌گرایان این است که آنها افراد را ابتدا به عنوان شهروندان جامعه خاص خود در نظر می‌گیرند، و با این پیش‌فرض انسان‌هایی با ویژگی جهانشمول را تعریف می‌کنند. یک چنین دیدگاهی با جدیت از سوی متفکران لیبرال‌مورد اعتراض قرار گرفته است، زیرا آنها بر این باور هستند که انسان‌قبل از هر چیزی، انسان است و هویت او در هر جامعه‌ای که باشد، مشابه، یکسان، و برابر می‌باشد. یعنی اینکه افراد در ابتدا به‌عنوان موجوداتی انسانی با حقوق و کرامت ذاتی خود باید شناخته شوند، نه اینکه تنها از منظر پیوستگی به جوامع خاص و ارزش‌های آن جوامع هویت آنها شود. از دیدگاه فلسفه لیبرال، دیدگاه جماعت‌گرا که تأکید زیادی بر وابستگی فرد به جوامع خاص هویتی و فرهنگی و ارزش‌های جمعی دارد، می‌تواند تهدیدی برای کرامت انسانی باشد، چرا که ممکن است برابری ذاتی و بنیادین همه انسان‌ها را نادیده بگیرد. به عبارت دیگر، اگر هویت و حقوق افراد تنها در چارچوب جامعه خاص آنها تعریف شود، ممکن است در موقعیت‌هایی حقوق و ارزش‌های انسانی آنان به‌خاطر تفاوت‌های فرهنگی یا اجتماعی نادیده گرفته شود.

همچنین، از دیدگاه جماعت‌گرایانه، نظر به اینکه هویت فرد تحت تأثیر پیوندهای اجتماعی و فرهنگی خاص قرار دارد، ممکن است هیچ اصول جهانشمولی برای قضاوت اخلاقی شکل نگیرد تا رفتار فرد در جامعه مورد بررسی قرار گیرد. در حقیقت، پیوستگی افراد به ارزش‌ها و هنجارهای خاص جامعه‌شان می‌تواند باعث شود که آنها تمایلی به پذیرش و رعایت ارزش‌های جهانشمول و انسانی نداشته باشند. این مسأله می‌تواند به مشکلاتی در سطح روابط بین‌الملل منجر شود؛ چرا که گروه‌ها و کشورها ممکن است به بهانه‌ی دفاع از هویت فرهنگی خود از اصول انسانی و جهانشمول عدول کنند و حتی در برابر آن مقاومت نشان دهند. در این صورت، ممکن است نتوانیم به‌درستی رفتار یا سیاست‌های گروه‌ها، ملت‌ها یا کشورها را قضاوت کنیم، زیرا آنها ممکن است در پشت بهانه‌های فرهنگی پنهان شوند و از پذیرش اصول انسانی و جهانشمول سر باز زنند. در نهایت، این نگرانی مطرح می‌شود که چنین رویکردهایی در روابط بین‌الملل، به جای تقویت همکاری و احترام متقابل میان جوامع، ممکن است موجب

---

[161] Walzer, *Thick and Thin*, p. 101.

[162] Charles Taylor, "Atomism," in *Philosophy and Human Sciences: Philosophical Papers II* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 190.

[163] Amitai Etzioni, "A Neo-Communitarian Approach to International Relations: Rights and the Good," *Human Rights Review* 7, no. 4 (July-September 2006): 79.

تبعیض، جدایی و مناقشه‌های بیشتر میان ملت‌ها و فرهنگ‌ها شوند، چرا که همواره هر جامعه‌ای برای خود معیارهایی خاص برای درک و قضاوت به وجود می‌آورد که ممکن است با معیارهای جهانی مغایرت داشته باشد.

پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود این است که آیا می‌توان اساس و پایه‌ای برای ایجاد همپرسگی و تعامل میان اندیشه‌های جهان‌محوری و جماعت‌گرایی را تعریف کرد که بتواند اصل جهانشمول انسانیت را با خاص‌گرایی هویت‌های مختلف در زمینه‌های مختلف پیوند دهد؟ تحلیل این پرسش موضوع بحثی است که نظریه‌های پسا-بنیادگرایی دنبال می‌شود.

تفاوت‌های هویتی و فرهنگی در نظریه‌های پسا-بنیادگرایی

پسا-بنیادگرایی به‌دنبال نقد و بازنگری مبانی دانش تحصلی در رشته روابط بین‌الملل است. هدف این رویکرد، پذیرش تنوع دیدگاه‌ها و صدای مختلف است که در نهایت فضای بیشتری برای بررسی مسائل و موضوعات مختلف این حوزه ایجاد می‌کند.[۱۶۴] این رویکرد تحت تأثیر اندیشه‌های پسا-ساختارگرایانه فرانسوی مانند میشل فوکو و ژاک دریدا و همچنین اندیشه‌های پسا-مدرن کسانی چون ژان-فرانسوا لیوتار، ژان بودریار، امانوئل لویناس و پل ویرلیو است.[۱۶۵] اگرچه بررسی دقیق اینکه چگونه این شخصیت‌ها به مسئله تفاوت‌های هویتی و فرهنگی پرداخته‌اند کاری پیچیده و فلسفی است، اما نکته اصلی در دیدگاه‌های آنها این است که به‌طور جدی به مبانی فکری روشنگری (که عقلانیت، پیشرفت اجتماعی، رهایی انسانی و مانند آن را می‌ستاید) مورد نقد قرار داده‌اند. به همین دلیل، آنها مخالف مفاهیمی چون عقلانیت مطلق، حقیقت جهانی، و پیشرفت اجتماعی هستند.[۱۶۶]

از دیدگاه پسا-بنیادگرایی، حقیقت اجتماعی نه چیزی ثابت و پیش‌فرض است و نه صرفاً عقلانی. بلکه حقیقت اجتماعی به‌طور مرتب تحت تأثیر درک‌های تاریخی و زمینه‌های خاص قرار می‌گیرد. به این ترتیب، پسا-بنیادگرایان به این نتیجه می‌رسند که هیچ دنیای معناداری وجود ندارد که قطعی و نهایی باشد. به‌جای آن، دنیای زندگی ما با مجموعه‌ای از واقعیت‌ها و ارزش‌های مختلف و متنازع احاطه شده است. از این رو، نه‌تنها عقلانیت و معنا، بلکه حتی تاریخ و ارزش‌های اخلاقی نیز باید در قالب تفسیرهای متنی و زمینه‌ای در یک دنیای تغییرپذیر و متنوع فهمیده شوند. در چنین چارچوب فکری، تنها اصل قابل قبول در زندگی، پذیرش تصادفی بودن تفاوت‌ها است. به عبارت دیگر، هیچ حقیقت یا ارزش ثابت و جهانی‌ای وجود ندارد و هر چیزی بسته به شرایط و زمینه‌های خاص خود قابل تفسیر است، که این مسئله در نهایت به احترام به تنوع و تفاوت‌ها منتهی می‌شود. همان‌طور که مایکل شاپیرو بیان می‌کند، در چنین دنیایی، تفاوت‌ها نه تنها اجتناب‌ناپذیر، بلکه جزئی از ذات واقعیت‌ها و تجارب انسانی هستند:

> تا جایی که «واقعیت اجتماعی» در زمینه‌های مختلف نوشتاری ظهور می‌کند، بررسی چگونگی درک جهان نیازمند تحقیق در مورد پیش‌متن‌های مختلف درک است. زیرا معنای جهان و ارزشی که بر آن تحمیل می‌شود، نه از طریق آگاهی فوری فرد، بلکه از طریق اسکریپت‌های مختلف واقعیت‌ساز که فرد به آن‌ها وابسته است، شکل می‌گیرد.[۱۶۷]

متفکران پسا-بنیادگرایی از روش‌ها و رویکردهای مختلف پسا-علمی‌گرایی برای به چالش کشیدن پژوهش‌های متعارف استفاده کرده‌اند. این روش‌ها شامل واگرایی متن، تبارشناسی دانش و علم تفسیر هستند و همگی به بررسی و نقد ادعاهای حقیقت

---

[164] Richard Devetak, “Postmodernism’, in *Theories of International Relations,* Scott Burchill, et al., ed. (New York: St. Martin’s Press, 1996), pp. 161-187; George and Campbell, “Patterns of Dissent and the Celebration of Difference: Critical Social Theory and International Relations,” *International Studies Quarterly* 34, no. 3 (1990): 269-294; Richard Ashley, “The Achievement of Post-Structuralism,” in *International theory : positivism and beyond*, Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

[165] To read French post-structuralism see: Glyn Williams, French Discourse Analysis: The Method of Post-Structuralism (London: Routledge, 2007).

[166] This sub-section has been written by reading of Chris Brown’s works including: Brown, *International relations Theory, New Normative Approaches*; Chris Brown, “Critical Theory and Postmodernism,” in *Contemporary International Relations Theory*, A.J.R. Groom ed. (London: Pinter Publishers, 1994); Chris Brown, “Turtles all the Way down: Foundationalism, Critical Theory and International Relations,” *Millennium Journal of International Studies* 23, no. 2, (1994): 213-236.

[167] Michael J. Shapiro, “Textualizing Global Politics,” *International/Intertextual Relations,* James Der Derian and Michael Shapiro ed. (Washington D. C.: Lexington Books, 1989), p. 11. Also see: Michael Shapiro, *Reading the Post-Modern Polity* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1992).

مدرنیته می‌پردازند.[۱۶۸] در اینجا نیاز به توضیح بیشتری است. روش‌های پسا-بنیادگرایی برای تفسیر حقیقت تاریخی به‌گونه‌ای به کار می‌روند که دریچه‌ای جدید به‌روی درک و مشارکت دیگران می‌گشایند. این کار از طریق واگرایی متون جزمی جایگاه برجسته تفکری که دیگران را از گفتمان اجتماعی حذف می‌کند، امکان‌پذیر می‌شود. براین اساس، تاریخ تفکر و رفتار نه به‌عنوان حقیقتی ثابت، بلکه به‌عنوان مجموعه‌ای از روایت‌ها تفسیر می‌شود. تاریخ "مانند هر چیز دیگر"، صرفاً مجموعه‌ای از نشانه‌ها است که برای بازآفرینی و تفسیر در دسترس قرار می‌گیرند. از این منظر، رویدادهای تاریخی چند دهه اخیر به‌عنوان ابزارهایی برای سلطه بر جهان دیده می‌شوند که به‌طور ضمنی حقیقتی مطلق در تاریخ آن اندیشه‌ها تلقی می‌شود. افزون براین، اشاره به فرضیه نوواقع‌گرایانه که برپایه آن توازن قوا نوعی تعادل در نظم بین‌المللی ایجاد می‌کند، هم سلطه را تأیید می‌کند و هم آن را به‌عنوان حقیقتی ثابت و مطلق در تاریخ فرهنگ غربی معرفی می‌سازد.

> یک سلطه تاریخی می‌تواند خود را به‌عنوان امری جهانشمول و مطلق تفسیر کند، تا زمانی که باور داشته باشد که آینده آن را چنین اثبات خواهد کرد؛ جهانشمول بودن شیوه غربی (مطلق‌بودن سلطه غرب) در واقع تنها به‌عنوان مسئله‌ای از زمان به نظر می‌رسید. زمینه برای قطعیت و اعتماد به نفس نمی‌توانست قوی‌تر از این باشد.[۱۶۹]

با طرح دیدگاه‌های پسا-بنیادگرایی در حوزه روابط بین‌الملل، مفاهیم اساسی مانند حقیقت، واقعیت و ساختار که در نظریه روابط بین‌الملل جایگاه ویژه‌ای دارند، با چالش‌هایی مواجه می‌شوند که معنای ثابت و قطعی آنها را مورد نقد قرار می‌دهند.[۱۷۰] پسا-بنیادگرایی از دهه ۱۹۹۰ به بعد به بازنگری در اصول پذیرفته‌شده این حوزه علمی پرداخته و تقریباً تمامی نظریه‌های غالب در مورد موضوعاتی مانند نظم بین‌المللی، دولت، حاکمیت، ملی‌گرایی و همچنین هویت‌ها، ارزش‌ها و منافع مربوط به آن‌ها را به زیر سؤال برده است. علاوه براین، مفاهیم دوگانه‌ای که به طور سنتی برای توضیح حاکمیت استفاده می‌شوند - مانند حاکمیت کشورها، افراد - و همچنین تفاوت‌هایی مانند خارج-داخل، عمق-سطح، ما-آن‌ها، و هویت-تفاوت، همگی تحت نقد قرار می‌گیرند. این نقدها براساس مخالفت با مفروضات مکتب تحصلی، که تلاش دارند واقعیت‌ها را به‌طور قطعی و بدون در نظر گرفتن شرایط فرهنگی و تاریخی تبیین کنند، به‌ویژه در نظریه‌های مختلف روابط بین‌الملل از جمله اقتصاد سیاسی بین‌الملل، واقع‌گرایی، نوواقع‌گرایی، نظریه بازی‌ها، مدل‌های هم‌وابستگی، نظریه یکپارچگی و حتی نظریه‌های لیبرال، مطرح شده‌اند. در این رویکرد جدید، به جای تأکید بر نظریه‌های ثابت و جهان‌شمول، اهمیت تأکید بر اصالت هویت‌ها و برابری تفاوت‌های فرهنگی بیشتر مورد توجه قرار می‌گیرد و به‌این‌ترتیب زمینه‌ای فراهم می‌شود که دیدگاه‌های متنوع‌تر و متناسب با شرایط مختلف فرهنگی و اجتماعی به رسمیت شناخته شوند.[۱۷۱]

پسا-بنیادگرایی مسئله تفاوت‌های هویتی و فرهنگی را از جنبه‌های مختلفی تحلیل می‌کند. یکی از رویکردهایی که در این زمینه مطرح می‌شود، تأکید بر اصالت تفاوت هویتی است که بر پایه «برابری» و نه «سلسله‌مراتب» تفاوت‌ها قرار می‌گیرد. در این رویکرد، تفاوت‌ها به‌عنوان ویژگی‌های مساوی و ارزشمند شناخته می‌شوند، نه اینکه در یک ساختار سلسله‌مراتبی قرار گیرند که در آن یک گروه بر دیگری برتری داشته باشد. سلسله‌مراتب تفاوت‌ها در تفکر مسلط به‌ویژه از طریق رابطه برتر/فرودست که در آن افراد و یا جمعی از افراد به‌عنوان «دیگری» تعریف می‌شوند، ترویج شده است. این رویکرد باعث شده که فرهنگ‌های مسلط به‌عنوان فرهنگ‌های برتر و فرهنگ‌های دیگر کم‌ارزش و حقیر در نظر گرفته شوند. نتیجه این نوع نگاه به تفاوت‌ها، ایجاد «هاله‌ای از برتری برای فرهنگ‌های غربی و تحمیل حس حقارت بر فرهنگ‌های غیرغربی» است.[۱۷۲] در واقع، تفکر غربی

---

[168] To see the detail of anti-method practices of anti-foundational approaches look at: Meynell A. Hugo, *Postmodernism and the New Enlightenment* (Washington: The Catholic University of America Press, 1999).

[169] Bauman, *Intimations of Postmodernity*, p. 96.

[170] Richard Ashley, William Connolly, David Campbell, Jim George, Michael Shapiro, James Der Derian, Michael Dillon, Simon Dalby, Bradley S. Klein, and Timothy W. Luke are the key anti-foundationalist theorists not only have radically challenged the intellectual foundations of conventional scholarship, but also contributed extensively to a new post-structuralist and postmodern international relations theory. They have also, by and large, highlighted the conception of difference.

[171] For example, Connolly and Ashley advance the idea of a de-centered world, where there is no permanent grounds by which the theoretical assumptions of mainstream international relations is justified. If there is no such grounds, then the conception of sovereignty, territoriality and totality are dismissed. See: William Connolly, *Identity/Difference: Democratic Negotiations of Social Sciences* (Ithaca: Cornell University Press, 1991); And Richard Ashley, "Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematic," *Millennium Journal of International Studies* 17 (1988): 227-62.

[172] Kenan Malik, "Universalism and Difference in Discourse of Race," *Review of International Studies* 26 (2000): 156.

به‌عنوان تفکری برتر و معمولاً استعماری در نظر گرفته می‌شود که دیگران را به‌عنوان «دیگری» تحقیر کرده و از دایره گفتمان اصلی خارج می‌کند. این رویکرد سلطه‌گرایانه، چالش اصلی پسا-بنیادگرایی است که به بررسی و نقد آن می‌پردازد.

چالش پسا-بنیادگرایی در اینجا برپایه یکی از اصول اساسی تفکر مدرن قرار می‌گیرد؛ یعنی فردگرایی و فردی‌سازی مسائل اجتماعی که در دوران روشنگری به‌ویژه در غرب مورد تأکید قرار گرفت. منتقدان این پروژه از همان مفاهیم بنیادین فردگرایی غربی شروع می‌کنند و بیان می‌کنند که مفهوم «دیگری» به‌طور مصنوعی و به‌منظور ایجاد تمایز و تفکیک، بر افراد غیرغربی تحمیل شده است. این «دیگری» به‌عنوان یک برچسب منفی برای نادیده گرفتن و حذف افراد غیرغربی از گفتمان غالب و از جامعه غربی عمل می‌کند. در این چارچوب، مفهومی به‌نام «دیگری» با شرایط حقیرتر وجود ندارد و درواقع، دوگانه‌گرایی غرب/دیگری نیز فاقد اعتبار است، زیرا این تقسیم‌بندی‌ها به‌طور ساختگی برای حفظ سلطه و حاکمیت غربی ایجاد شده‌اند.[173]

اگر بپذیریم که هر شخص، گروه، یا ملت یک وضعیت یا موقعیت خاص را به‌گونه‌ای متفاوت از دیگران درک می‌کند، به این معنا خواهد بود که حقیقت واحد و مطلقی برای همه وجود ندارد که بتوان آن را به‌عنوان حقیقتی همگان‌گرا که برای همه قابل ادراک و اعمال باشد، پذیرفت. در این صورت، چطور می‌توانیم ادعای حقیقت را از سوی گفتمان غالب در روابط بین‌الملل بپذیریم که خود را به‌عنوان تفسیر صحیح و مطلق واقعیت معرفی می‌کند؟ این پرسش به‌ویژه در دوران حاضر اهمیت پیدا می‌کند، دورانی که اطلاعات به‌سرعت در حال تبادل است و جهانی‌شدن باعث شده مردم بیشتر از گذشته از فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلف آگاه شوند. اکنون افراد به‌راحتی می‌توانند به شناختی عمیق‌تر از تنوع فرهنگی و هویتی در سراسر جهان دست پیدا کنند و متوجه شوند که حقیقت آن‌ها لزوماً با حقیقت دیگران یکی نیست.

این آگاهی جدید سبب می‌شود که اعتبار گفتمان غالب در روابط بین‌الملل، که معمولاً ریشه در تفکرات غربی دارد، با جدیت زیر سؤال برود. درواقع، براساس دیدگاه‌های پسا-بنیادگرایی دیگر نمی‌توان به سادگی این ادعا را پذیرفت که تنها یک روایت از واقعیت درست است و بقیه دیدگاه‌ها فرعی، فروتر، و یا نادرست هستند. در همین راستا، ادعای دیگری که بیان می‌کند هیچ گریزی از بازنمایی‌های ازپیش‌تعیین‌شده غربی وجود ندارد، قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد؛ چرا که افراد اکنون می‌توانند فراتر از این بازنمایی‌ها حرکت کنند و روایت‌های جایگزینی را کشف کنند. راب واکر به این مسئله اشاره می‌کند و می‌گوید که مشکل اساسی در روابط بین‌الملل نادیده گرفتن برابری تفاوت‌هاست. این به معنای این است که به‌جای احترام به تنوع فرهنگی و پذیرش اختلافات، یک مدل غالب به همه تحمیل می‌شود که این مدل معمولاً برتری فرهنگ و هویت غربی را القا می‌کند.[174] از همین منظر، اندیشمندان پسااستعماری در غنی‌سازی ادبیات منتقد به گفتمان غربی نقش داشته‌اند. آنها تلاش کرده‌اند تا به نقد این تصویر بپردازند که غیرغربی‌ها به‌عنوان «دیگری» یا به حاشیه رانده‌شده تلقی می‌شوند.[175]

نظریه‌های پسااستعماری‌ها نیز توضیح می‌دهند که این تصور از نظم جهانی که جهان را به دو بخش «غرب» و «دیگران» تقسیم می‌کند، ساختاری خیالی است که توسط استعمار ایجاد شده است تا تسلط و برتری خود را بر سایر فرهنگ‌ها حفظ کند. به‌همین دلیل، هر نگرشی که این «دیگران» را نادیده بگیرد و تفاوت‌های آن‌ها را محترم نشمارد، باید به‌عنوان منبعی از حذف و

---

[173] In *Orientalism*, Edward Said argues that the conception of 'otherness' and the exclusivist policies deriving from this conception are the products of the Enlightenment's universalistic perspectives that tend to exercise power over the 'other'. This idea means that the West/Orient binary opposition was constructed by those who benefited from this opposition. This binary is the product of a power relationship and is based upon absolute *hegemony*. It is based on a profoundly historical discourse that strengthens Western culture and imprisons the 'other'. For Said, a European, by virtue of being European, must necessarily be racist in imagining a non-European as 'other' who does not deserve recognition, except recognition as 'other'. See Edward Said, *Orientalism* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), pp. 132-34.

[174] In order to read the impact of the information revolution on the formation of mass-culture and the way through which post-structuralist assumptions are promoted. See: Philip E. Simmons, *Deep Surfaces,* (Athens: The University of Georgia Press, 1977).

[175] See for example, Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Differences* (Princeton: Princeton University Press, 2000); Walter Mignolo, *Darker Side of Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonialization* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995); Wang Ning, "Orientalism versus Occidentalism?" *New Literary History* 1, no. 28 (1997): 57-67; and Fernando Coronil, "Beyond Occidentalism: Toward Non-Imperial Geo-Historical Categories," *Cultural Anthropology* 2, no. 1 (1996): 51-87.

سرکوب در نظر گرفته شود، زیرا به‌طور ضمنی فرهنگ‌ها و هویت‌های دیگر را کمتر از فرهنگ غالب می‌پندارد و آن‌ها را از مشارکت در گفتمان اصلی محروم می‌سازد.[۱۷۶]

راه دوم برای تأکید بر مرکزیت و اهمیت طرح موضوع تفاوت‌ها در نظریه روابط بین‌الملل پسا-بنیادگرایی این است که آنها نظریه‌های مسلط را بی‌اعتنا نسبت به ارزش‌های دیگران می‌بینند که نسبت به مسائل بین‌الملل واقع‌بینانه نیست. دلیل این ادعا این است که نظریه‌های تحصلی روابط بین‌الملل در گفتمان خود از دیگران (یا «دیگری») غفلت می‌کنند. پژوهش‌های متعارف در واقع نوعی عینیت‌گرایی گمراه‌کننده را در روابط بین‌الملل منعکس می‌کنند که به نوعی پیشگویی خود-بسنده تبدیل می‌شود که در آن آزادی انسان‌ها به پایین‌ترین لایه‌های درجه اهمیت کاهش می‌یابد. به‌طور مشابه، اینگونه متفکران استدلال می‌کنند که نظریه‌های جریان اصلی بر اساس ثبات مرزها و موجودیت‌های حاکمیت‌دار ساخته شده‌اند، که به موجب آن نوعی قرائت بی‌چالش و خودبسنده از معنای تاریخ بین‌المللی ترویج شده است. در نهایت آنها نتیجه می‌گیرد که هویت از طریق شیوه‌های سلطه‌گری ساخته می‌شود. چنین سلطه‌ای از دیدگاهی غربی/سفید/مردانه/محافظه‌کارانه در روابط بین‌الملل ناشی می‌شود، دیدگاهی که جایی برای قومیت، جنسیت یا مسائل دیگر جهان باقی نمی‌گذارد.

پسا-بنیادگرایی با ارائه یک رویکرد اخلاقی، به دنبال پاسخگویی به نیازهای جهانی است که مشحون از تنوع و تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی است. این رویکرد بر این باور است که اخلاق سنتی، به دلیل پایبندی به مرزهای تثبیت‌شده و تعاریف ثابت، قادر به پذیرش و ادغام این تفاوت‌ها نیست. برای مثال، ویلیام کانلی با پیشنهاد «اخلاق مراقبتی ناشناخته»[۱۷۷] توضیح می‌دهد که باید از قضاوت‌ها و تعاریف مطلق‌گرا پرهیز کرد و به جای آن، رویکردی مبهم و انعطاف‌پذیر نسبت به مسائل اخلاقی درنظر گرفت که قادر باشد شرایط متفاوت را درک کند. در این نوع اخلاق، ارزش‌ها و اصول بسته به بافت اجتماعی و شرایط مختلف، قابل تعدیل و تغییر هستند. دیگر متفکران مشابه نیز رویکرد «اخلاق رفتار حداقلی»[۱۷۸] را پیشنهاد می‌کنند که مرزهای سنتی اخلاق را زیر سؤال می‌برد و بر اهمیت تعامل با دیگری، پرسش‌گری و همپرسگی تأکید دارد. به اعتقاد آن‌ها، این نوع اخلاق، که مبتنی بر احترام به تنوع و برابری است، می‌تواند به رشد آزادی و ارزش‌های دموکراتیک کمک کند. آن‌ها با تأکید بر اهمیت تعامل مستقیم میان افراد، به دنبال فضایی هستند که در آن، افراد به‌جای پیروی از اصول ثابت، با یکدیگر به همپرسگی و هم‌اندیشی بپردازند.

کمپبل نکته دیگری به این دیدگاه اضافه می‌کند که هویت‌ها، بر اساس شرایط اجتماعی گوناگون، متفاوت و متنوع شکل می‌گیرند و این هویت‌ها از طریق نوعی وابستگی متقابل با هم ارتباط برقرار می‌کنند. او معتقد است که اخلاق بین‌المللی باید به جای نفی این تفاوت‌ها، آن‌ها را به عنوان بخشی از واقعیت پذیرفته و تعامل میان هویت‌های مختلف را مبنای درک و رفتار خود قرار دهد. به همین ترتیب، متفکر دیگری پیشنهاد می‌دهد که اخلاقیات باید از طریق تعاملات خاص و ارتباطات بین‌الاذهانی میان افراد ایجاد شود. او بر اهمیت مراقبت و مسئولیت متقابل در روابط بین‌المللی تأکید کرده و می‌گوید: «یک شیوه اخلاقی از زیستن زمانی ظهور می‌کند که ضرورت ناهمگنی را برای درک خود و دیگری به رسمیت بشناسیم». به عبارت دیگر، این اعتقاد مطرح می‌شود که شناسایی و پذیرش برابری تفاوت‌ها به خودی خود می‌تواند به شکل‌گیری رویکردی اخلاقی منجر شود که هم مراقبت و هم مسئولیت‌پذیری را در بر دارد.[۱۷۹] رابینسون نیز با رویکردی فمینیستی به مفهوم «اخلاق مراقبت» پرداخته و توضیح می‌دهد که اخلاق مراقبت به عنوان یک فلسفه عملی، مسئولیت‌پذیری را در قبال دیگران تشویق می‌کند و برابری و پذیرش تفاوت‌ها را به رسمیت می‌شناسد. از دیدگاه او، این اخلاقیات به‌جای آن‌که صرفاً نظری باشند، باید در عمل نمود پیدا کنند و به شیوه‌ای اجرایی، مسئولیت افراد را در قبال پذیرش و احترام به تفاوت‌ها تشویق کنند.[۱۸۰]

---

[176] Rob R. B. J. Walker, *Inside/Outside: International relations as Political Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), p. 77. Also, in the reading of Linklater's *Transformation of Political Community*, Walker highlights the issue of difference. See: Rob R. B. J. Walker, "The Hierarchicalization of Political Community," *Review of International Studies* 25 (1999): 154. The idea of difference from viewpoint of Walker can also be read in following works: Rob Walker, "State Sovereignty and the Articulation of Political Space/Time, *Alternatives* 20, no. 3 (Winter 1991): 445-61; Rob Walker and Saul H. Mendlovitz ed., *Contending Sovereignties: Redefining Political Community* (Boulder: Lynne Rienner, 1990).

[177] An agnostic ethics of care.

[178] An ethics of marginal conduct.

[179] David Campbell, "The Politics of Radical Interdependence: A Rejoinder to Daniel Warner," *Millennium: Journal of International Studies* 25, no. 1 (1996): 131. Also, David Campbell, "Political Excess and the Limits of Imagination," *Millennium: Journal of International Studies* 23, no. 2 (1994): 365–75. In order to see Campbell's critique of the state-centric field of international relations see David Campbell, "International Engagements: The Politics of North American International Relations Theory," *Political Theory* 29, no. 3 (June 2001): 432-48.

[180] Fiona Robinson, "Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and the International Relations," *Alternatives: Social Transformation and Humane Governance* 22, no.1 (1997): 122-23.

در نتیجه، با وجود تفاوت‌هایی که در نگرش و دیدگاه‌های خود دارند، رویکردهای پسا-بنیادگرایی بیشتر از دیدگاه‌های جماعت‌گرا اهمیت شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی در روابط بین‌الملل برجسته کرده‌اند. این اهمیت از چالش‌های بنیادشکن و مخالف با پایه‌های فکری اندیشه‌های روشنگری سرچشمه می‌گیرد که تلاش دارد گفتمانی جهانشمول را بر اساس عقیده همسانی نوع بشر ترویج کند. اما پیش‌فرض‌های جهان‌شمول بودن عقلانیت روشنگری، به‌مرور زمان توسط چالش‌های هویت‌های متفاوت مورد تردید قرار گرفته، و در نتیجه ساختار تاریخی دیگری‌سازی برای تعریف زندگی انسان‌ها نیز مورد نقد قرار گرفته است. پسا-بنیادگرایی همچنین تأکید می‌کند که گفتمان روشنگری یک برداشت ممتاز و برتری‌جویانه از «خود» غربی ایجاد کرده است که آن را در جایگاه بالاتری نسبت به «دیگران فرودست» قرار می‌دهد. با به چالش کشیدن این سلسله‌مراتب تفاوت‌ها، پسا-بنیادگرایی برابری تفاوت‌ها را ارج می‌نهد و خواهان یک اخلاق بین‌المللی است که به‌درستی به این تفاوت‌ها توجه کند. با این‌حال، همان‌طور که در پایان بخش قبلی اشاره شد، پسا-بنیادگرایی در دستیابی به اخلاقی که برخوردار از حقوق برابر برای کسانی باشد که ارزش‌های خود را به‌طور متفاوت از دیگران تفسیر می‌کنند، ناکام می‌ماند.

نظریه‌پردازان انتقادی، به‌ویژه هابرماس و پیروان او، نقطه عزیمتی از پسا-بنیادگرایی را ارائه داده و نقایص آن دیدگاه را به تصویر کشیده‌اند. هابرماس با ارائه یک چارچوب انسان‌گرایانه و ذات‌گرا، وفادار به ایده رهایی‌بخش روشنگری، روشنگری را به‌عنوان یک پروژه ناتمام درنظر می‌گیرد. منظور از چارچوب انسان‌گرایانه، نوعی بینش اخلاقی است که به امید مردم به حاشیه رانده شده برای رهایی از بافت‌های اجتماعی سرکوبگر که به‌طور تاریخی ساخته شده‌اند، توجه دارد. در مبحثی که در زیر می‌آید، جزئیات بیشتری از نظریه‌های انتقادی توضیح داده می‌شود.

نظریه انتقادی روابط بین‌الملل و شناسایی تفاوت‌ها

نقطه آغازین در نظریه‌پردازی انتقادی روابط بین‌الملل طرح این پرسش است که چگونه می‌توان ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول را با زندگی اجتماعی‌ای که هویت افراد در آن به‌صورت بین‌الاذهانی و از طریق تعاملات متقابل شکل می‌گیرد، سازگار کرد. به عبارت دیگر، نظریه انتقادی به دنبال آن است که چارچوبی اخلاقی ارائه دهد که بتواند نه‌تنها به انسان‌ها به‌عنوان افراد مستقل، بلکه به اجتماع جهانی و روابط پیچیده میان فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلف بپردازد. نظریه انتقادی، با بازنگری در مفهوم عقلانیت و بازسازی آن به‌گونه‌ای که در هر دو سطح فردی و اجتماعی قابل‌کاربرد باشد، تلاش می‌کند به یک مفهوم اخلاقی بدست یابد که همه انسان‌ها، از هر فرهنگ و هویتی، در آن حقوقشان به رسمیت شناخته شود. در این راستا، نظریه انتقادی روابط بین‌الملل، انسانی‌سازی "جهان زیستی" را در دستور کار دارد؛ یعنی فضایی جهانی که در آن تمامی انسان‌ها به آزادی و حقوق برابر دست پیدا کنند.[۱۸۱] پروژه انسانی‌سازی اما زمانی معنادار و موثر خواهد بود که مبتنی بر ایده‌های رهایی‌بخشی و شمول‌پذیری باشد. به بیان دیگر، تنها زمانی می‌توان به یک نظم جهانی اخلاقی امیدوار بود که همه گروه‌ها و افراد، به‌ویژه آنانی که تاکنون به حاشیه رانده شده‌اند، در این نظام جایگاه خود را پیدا کنند و از آزادی و حقوق برخوردار شوند. نظریه انتقادی این هدف را دارد که به یک گفتمان جهانی دست یابد که در آن تمام صداها شنیده شود و از ستم و انحصار قدرت جلوگیری شود.

شایان ذکر که نظریه انتقادی، به‌ویژه در مواجهه با بحران‌های حوزه عمومی در دوران پسا-ملی شدن، به‌شکل چشمگیری از دیدگاه‌های هابرماس بهره برده است و با پیوندی که میان ساختارهای هویتی و بسترهای فرهنگی برقرار کرده، به‌رویکردی جامع‌تر دست یافته است.[۱۸۲] هابرماس در آثار خود، نقشی کلیدی در ارائه نظریه‌ای انتقادی درباره شناسایی و به‌رسمیت‌شناسی هویت‌ها داشته است. به‌زعم او، وعده روشنگری برای رهایی و آزادی افراد و جوامع، هنوز به‌طور کامل تحقق نیافته است و دلایل این ناکامی را در دو عامل اساسی جستجو می‌کند:

---

[181] Andrew Linklater, "The Problem of Community in International Relations," *Alternative* 15 (1990): 7.

[182] This linkage is very similar to Giddens' structuration theory. There is also a certain similarity in Habermas' statement of identity with that of Taylor's account of asserting that one is a self-interpreting being who interprets one's world by self-reflection and, thus, self-interpretation. Interpretation of oneself and the lifeworld take place within the network of interlocutors. For Taylor, such a network is the source of self-interpretation, social conceptualization, and judgment about good and evil, right and wrong. In the same way, Habermas argues that scientism and positivism produce irrational meaning and hence distort self-interpretation. See: Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Jeremy Shapiro trans. (Boston: Boston Press, 1968), pp. 68-69. Also see Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* Thomas Burger trans. (Cambridge: MIT Press, 1989).

اولین عامل، جایگاه ممتاز و نوعی برتری‌است که به شیوه‌های فکری اروپایی و روش علمی آن‌ها داده شده است، روشی که فرهنگ و ارزش‌های غیراروپایی را به حاشیه رانده و و نگرش انحصاری و سلطه‌جویانه خود را توسعه داده است.

دومین عامل، نظریه سرمایه‌داری افسارگسیخته است که با دستکاری در اصول و وعده‌های روشنگری و کاهش آن به یک ابزار سودجویانه، فاصله‌ای عمیق میان ایده‌آل‌های روشنگری و واقعیت‌های اجتماعی-سیاسی ایجاد کرده است.

هابرماس، با تکیه بر جنبه عملی مفهوم عقلانیت، در تلاش است تا آن را از محدودیت‌های عقلانیت ابزاری فراتر ببرد و به عقلانیتی دست یابد که متناسب با زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی است. درواقع، تلاش کرد تا برای بازتعریف و بازسازی مفهوم «عقلانیت» آنرا از محدودیت‌های معنای سنتی کلمه خارج ساخته و آنرا به‌گونه‌ای نو و متفاوت ارائه دهد. این بازسازی به این معنی است که می‌خواهد عقلانیت را به‌طور جدیدی از دل تاریخ فلسفه بیرون بکشد و آن را برای مسائل و چالش‌های معاصر مناسب کند.عقلانیت ابزاری، که در علم‌گرایی به‌کار می‌رود، غالباً به نوعی تحریف در خودتفسیرگری افراد و جوامع می‌انجامد و دیدگاهی انحصاری نسبت به تنوع ارزش‌های انسانی ایجاد می‌کند. به‌عبارت دیگر، این عقلانیت تنها به‌دنبال سود و کارایی است و از این‌رو، نمی‌تواند تفاوت‌ها و تنوع فرهنگی را به‌درستی درک یا به‌رسمیت بشناسد. هابرماس بر آن است که با گسترش مفهوم عقلانیت به جنبه‌های انسانی‌تر و با توجه به زمینه‌ها و تفاوت‌های فرهنگی، امکان رسیدن به همزیستی مسالمت‌آمیز و شناسایی متقابل هویت‌ها فراهم شود.[۱۸۳] برای این منظور، برای بازسازی عقلانیت به دیدگاه‌های ارسطو، به‌ویژه مفهوم «عقلانیت عملی» نزدیک شود. در این نگرش، عقلانیت صرفاً مربوط به توانایی انسان‌ها برای استدلال یا حل مسائل نظری نیست، بلکه مربوط به توانایی آن‌ها برای انجام کارهای درست و فضیلت‌آمیز در زندگی روزمره است. به سخن بهتر، عقلانیت عملی به این معناست که انسان‌ها باید در عمل، نه در تئوری، از عقلانیت استفاده کنند و بر اساس فضیلت‌ها و اصول اخلاقی در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی تصمیم بگیرند. ساده‌تر بگوییم، عقلانیت عملی یعنی اینکه انسان‌ها در زندگی اجتماعی خود باید از عقلانیت برای انتخاب‌های اخلاقی، عدالت‌محور و خیرخواهانه استفاده کنند.

در نظریه هابرماس، اساسا «عقلانیت» با عادت‌های فضیلت‌گونه پیوند دارد. این نظریه تحت تاثیر ارسطو است که معتقد بود که برای داشتن یک زندگی خوب و معقول، افراد باید در خود عادت‌هایی از نوع رفتارهای فضیلت‌گونه را پرورش دهند، رفتارهایی که نشان‌دهنده خرد، عدالت، شجاعت، و دیگر فضیلت‌ها باشند. هابرماس نیز با پذیرش این دیدگاه، بر این نکته تأکید می‌کند که عقلانیت باید در چارچوب سیاسی و اجتماعی قرار گیرد. به این معنا که در یک جامعه دموکراتیک، عقلانیت باید به‌گونه‌ای باشد که مردم بتوانند در راستای خیر عمومی و در جهت برقراری عدالت اجتماعی، رفتار کنند. بنابراین، عقلانیت باید همواره عملی باشد، یعنی اینکه بر پایه «نیت‌های عملی» قرار گرفته و توسعه یابد. این نیت‌ها به معنای تصمیمات عملی و اخلاقی هستند که فرد یا جامعه باید اتخاذ کند. این نیت‌ها در نهایت منجر به پرورش رفتارهای فضیلت‌گونه در میان افراد و شهروندان می‌شود. به عبارت دیگر، برای اینکه یک جامعه فضیلت‌مدار داشته باشیم، افراد باید از خود نیت‌ها و تصمیمات اخلاقی درست و عملی بگیرند و به این ترتیب رفتارهای فضیلت‌آمیز در جامعه تقویت شود.

درامتداد همین نگرش به مفهوم عقلانیت است که مفهوم کانتی عقل عملی در فلسفه اخلاقی جایگاه رفیعی برای خود فراهم می‌آورد. کانت مفهوم «اراده‌ی خوب» را به‌عنوان بنیادی برای اخلاق سیاسی و اجتماعی درنظر می‌گیرد. همین نگرش کانتی است که هابرماس را به سوی این باور هدایت می‌کند که «اراده‌ی خوب» - یا همان نیت‌های اخلاقی و عملی - باید مبنای اخلاق سیاسی و اجتماعی قرار گیرد. به این معنا که در تصمیمات سیاسی و اجتماعی، عقلانیت باید بر اساس نیت‌های درست و اخلاقی باشد، نه فقط بر اساس محاسبات عقلانی و سودمند. بنابراین، عقلانیت، به‌ویژه در سیاست و اخلاق اجتماعی، چیزی بیشتر از صرف استدلال و محاسبات منطقی است؛ بلکه این یک امر اجتماعی است که باید در چارچوب رفتارهای اخلاقی و فضیلت‌آمیز شکل گیرد.[۱۸۴]

این تصور از عقلانیت به وضوح به سوی یک مفهوم نامحدود از «خیر اجتماعی» حرکت می‌کند. در این تفسیر، انسان‌های فردی اهداف و مقاصد خود را به‌طور عملی از طریق یک شبکه‌های همپرسه میان خود پیش می‌برند. در حقیقت، عقلانیت عملی،

---

[183] Habermas vision is that self-satisfaction inherent in European thought has caused structural conflicts and tensions in European culture. (I would suggest considering the revolt of marginalized skin-colored groups some often occurred in Paris and Marcy as example of these tensions). See Jürgen Habermas, "Why Europe Needs a constitution," *New Left Review* no. 11 (September-October 2001): 5-26. Also see Jürgen Habermas, *Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society,* Thomas Burger trans., (Cambridge: MIT Press, 1989).

[184] Jürgen Habermas, *Theory and Practice* (Boston: Eacon Publishers, 1973), pp. 41-81.

عمل ارتباطی میان انسان‌ها را تقویت کرده و فهم متقابل آنان را ارتقا می‌بخشد. این تصور بازسازی‌شده از عقلانیت ارتباطی، به‌دلیل دربر گرفتن همه کسانی که در چارچوب‌های مختلف همپرسگی، به یک مفهوم جهانی تبدیل می‌شود:

> فقط در جامعه‌ای رهاشده و آزاد، که در آن استقلال و مسئولیت اعضا تحقق یافته باشد، ارتباط به نوعی همپرسگی غیرمستبدانه و جهانی تبدیل خواهد شد که از آن همواره مدل هویت خودی متقابل و ایده توافق واقعی ما به‌طور ضمنی سرچشمه می‌گیرد.[۱۸۵]

این نگرش بدیل به عقلانیت عملی که از اراده‌ای خوب برای خیر اجتماعی سرچشمه می‌گیرد، جنبه دیگری از موضوع مورد بحث سرچشمه می‌گیرد که عقلانیت ارتباطی نامیده می‌شود. این مفهوم به‌طور طبیعی راه را برای یک نظریه انتقادی فراگیر هموار می‌کند. منظور از "انتقادی" این است که عقلانیت باید همواره با نقد و ارزیابی مواجه باشد و هیچ دیدگاهی نمی‌تواند بدون بررسی‌های انتقادی و گفتمانی به‌طور مطلق پذیرفته شود. این نظریه، به‌طور خاص، به تمامی هویت‌های متفاوتی که در تعاملات اجتماعی مشارکت دارند، توجه می‌کند. یعنی، در یک تعامل ارتباطی، هر فرد با هویت‌ها و دیدگاه‌های خاص خود با دیگران وارد همپرسگی می‌شود. هدف از این فرآیند ارتباطی نیز این است که این هویت‌های مختلف بتوانند در یک ارتباط اجتماعی هماهنگ شوند و دیدگاه‌ها و خواسته‌های خود را به‌طور بینا ذهنی (یعنی از طریق تعاملات مشترک و متقابل) با یکدیگر به اشتراک بگذارند. به این معنا که افراد باید قادر باشند با وجود تفاوت‌ها و تنوع‌های موجود در دیدگاه‌ها و هویت‌ها، درک مشترکی از جهان عینی خود پیدا کنند. حال، زمانی که بین افراد در یک عمل ارتباطی اختلافی ایجاد می‌شود، برای عبور از اختلاف میان دیدگاه‌ها، پیشنهاد می‌شود که آنها باید به یک فرایند استدلال اخلاقی روی آورند. منظور این است که در مواجهه با اختلاف، افراد نمی‌توانند به‌سادگی به مواضع خود پایبند بمانند؛ بلکه باید به صورت منطقی و اخلاقی استدلال کنند و دلیل‌ها و باورهای خود را به‌طور شفاف و قابل دفاع بیان کنند تا بتوانند به یک توافق مشترک برسند. این فرایند استدلال اخلاقی، هدفش رسیدن به یک توافقی است که برای همه طرف‌ها قابل قبول باشد. به‌طور ساده‌تر، در موقعیتی که دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد، افراد باید در قالب یک همپرسگی اخلاقی و استدلالی به‌دنبال توافقی بی‌طرفانه و پذیرفتنی برای همگان باشد.

این نکته که مشارکت‌کنندگان در ارتباطات اجتماعی باید اجازه دهند که خواسته‌ها، ایده‌ها و دیدگاه‌های آنها مورد نقد قرار گیرد، به‌ویژه در نظریه هابرماس از اهمیت زیادی برخوردار است. هابرماس برای تحقق یک ارتباط سالم و مؤثر در جامعه، معتقد است که باید فضای همپرسگی و تبادل نظر به‌گونه‌ای باشد که تمامی افراد، بدون ترس از سرزنش یا تحقیر، بتوانند نظرات و باورهای خود را به چالش بکشند و نقدهای دیگران را بشنوند. این فرآیند نه‌تنها به نفع رشد فکری افراد است، بلکه به دموکراتیک‌تر شدن تصمیم‌گیری‌های جمعی نیز کمک می‌کند. از نظر او، این چالش‌پذیری و تبادل نظر به‌ویژه در زمینه‌های اجتماعی و سیاسی، موجب می‌شود که توافقات به‌دست‌آمده از همپرسگی نه تنها براساس منافع یا نظرات فردی، بلکه بر اساس دلایل منطقی و متقابل شکل بگیرد. در واقع، اگر افراد در فضایی به گفت‌وگو بپردازند که در آن هر کس قادر باشد نظرات خود را ابراز کرده و در عین حال نقدهای دیگران را بپذیرد، آنگاه فرآیند به سمت توافقی می‌رود که مورد تأیید و پذیرش همه طرف‌ها قرار گیرد.

اینگونه توافقات جهانشمول خواهند بود؛ زیرا در این فرآیند همه طرف‌ها به‌طور دموکراتیک و با استفاده از استدلال‌های منطقی و نقدهای سازنده به توافق مشترک دست می‌یابند. به عبارت دیگر، اگر هر فرد یا گروه بتواند در معرض نقد و چالش قرار گیرد و از آن بهره‌برداری کند، این امر باعث می‌شود که توافقات به‌دست‌آمده واقعاً منعطف و قابل پذیرش برای تمامی مشارکت‌کنندگان باشد و هیچ‌کس احساس نکند که نظرات او نادیده گرفته شده یا تحت‌فشار قرار گرفته است. در نهایت، این نکته به هابرماس کمک می‌کند تا مفهوم «توافق جهانی» را مطرح کند. یعنی، توافقاتی که نه تنها از نظر منطقی و عقلانی قابل دفاع هستند، بلکه برای همه طرف‌ها نیز قابل قبول و جهانشمول‌اند. به‌عبارت دیگر، در فضایی که نقد و گفت‌وگو جزء لاینفک آن است، همه مشارکت‌کنندگان قادر خواهند بود به یک توافق مشترک دست یابند که نه تنها بر اساس اجماع بلکه بر پایه استدلالات متقابل و احترام به نظرهای مختلف شکل گرفته است.[۱۸۶]

عمل ارتباطی به عنوان فرآیند دایره‌ایکه در آن افراد به‌طور همزمان هم تولیدکننده موقعیت‌هایی هستند که خود در آن‌ها قرار دارند و هم محصول تغییراتی هستند که پیرامون آن‌ها رخ می‌دهد. به این معنا که هر فرد در فرآیند گفتگو و تبادل نظر نقش فعالی دارد و در عین حال تحت تأثیر دیگران و وضعیت موجود قرار می‌گیرد. این دوگانه بودن، به این معنی است که عمل ارتباطی نه تنها به صورت یک‌جانبه انجام نمی‌شود، بلکه در هر لحظه افراد هم بر ایجاد موقعیت‌های جدید تأثیر می‌گذارند و هم از تغییرات پیرامونی متاثر می‌شوند.[۱۸۷] این امر به آنها اجازه می‌دهد تا به گروه‌های اجتماعی تبدیل شوند. درواقع، در نتیجه تبادل

---

[185] Habermas, *Knowledge and Human Interests,* p. 314.

[186] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communication Action* (Cambridge: The MIT Press, 1990), p. 67.

[187] Habermas, *The Theory of Communicative Action*.

متقابل پیشبرنده و دایره‌ای است که مشارکت‌کنندگان تبدیل به یک گروه اجتماعی می‌شوند. از طریق عمل ارتباطی، گروه‌ها هویت جمعی و هدف‌های مشترکی پیدا می‌کند. این به این معناست که افراد نه تنها به‌طور فردی بلکه به‌عنوان عضوی از یک جامعه بزرگ‌تر، در فرآیند اجتماعی‌شدن و شکل‌گیری هویت‌های جمعی مشارکت دارند. نتیجه احساس بودن در گروه و شکل‌گیری هویتی آن نوعی همبستگی و عقلانیت ارتباطی نیز ایجاد می‌کند. از اینروی، عمل ارتباطی این افراد بر اساس همبستگی است که میان آنها شکل گرفته است، به این معنا که ارتباطات آن‌ها از روی فهم متقابل و احترام به نظرات یکدیگر انجام می‌شود. هابرماس این همبستگی را از طریق عقلانیت ارتباطی قابل هدایت می‌داند، که به معنای عقلانی بودن همپرسگی و تلاش برای رسیدن به توافقات متقابل در یک چارچوب اخلاقی است. عقلانیت ارتباطی نه تنها به افراد کمک می‌کند که به صورت فردی، بلکه به‌طور جمعی به درک مشترکی از حقیقت برسند، بلکه فرآیند اجتماعی‌شدن را نیز هدایت می‌کند.

نکته بسیار مهمی در اینجا باید توضیح داده شود و آن این است که ساخت مفهوم حقیقت از طریق اجماع عقلانی امکان پذیر می‌گردد. از طریق عمل ارتباطی، مشارکت‌کنندگان قادر می‌شوند که مفهومی از حقیقت را بوجود آورند که بر اساس استقلال اجماع **عقلانی** استوار است. این بدان معناست که حقیقت در آن فضایی که آنها رفتار می‌کنند نه یک حقیقت ثابت یا از پیش تعیین‌شده است، بلکه محصول توافق و اجماع عقلانی است که از تبادل نظر و گفتگو بین افراد مختلف به‌دست می‌آید. این حقیقت به‌طور دائم قابل‌بررسی و نقد است و هر فرد در شکل‌دهی آن نقش دارد. نتیجه این فرآیند ارتباطی، چیزی است که هابرماس آن را «برنامهٔ اقدام توافقی» می‌نامد. این برنامه در واقع همان تصمیمات مشترک و توافقات است که از طریق همپرسگی و تبادل نظر در میان افراد شکل می‌گیرد و بر مبنای عقلانیت جمعی آن‌ها هماهنگ می‌شود. این برنامه نه تنها به تأسیس حقیقت می‌پردازد بلکه به تنظیم و هماهنگی اقدامات اجتماعی و سیاسی نیز کمک می‌کند. به طور کلی، این توضیح تأکید دارد بر اینکه عمل ارتباطی یک فرآیند متقابل و پیچیده است که در آن افراد به‌طور دائم تحت تأثیر یکدیگر قرار می‌گیرند و از طریق همپرسگی و نقد به یک توافق مشترک و عقلانی می‌رسند. در این فرآیند، حقیقت به‌طور دموکراتیک و جمعی شکل می‌گیرد و هدف آن ایجاد همبستگی و توافقی است که برای تمامی افراد قابل‌قبول و مفید باشد.

با الهام از هابرماس، یکی دیگر از متفکران شناخته شده نظریه انتقادی روابط بین‌الملل، ایده‌ای را ترویج می‌دهد که در آن هدف نهایی و غایی عمل ارتباطی، دستیابی به توافق اساسی در مورد اصول جهانی است. به عبارت دیگر، مشروعیت اقدامات از طریق توافق تمام کسانی که تحت تأثیر آن‌ها قرار می‌گیرند، به‌دست می‌آید. بنابراین، نظریه عمل ارتباطی، جایگزین اصل انتزاعی قانون جهانی کانتی می‌شود و کلیدی برای پروژه رهایی‌بخشی است. این نظریه رهایی‌بخش است، زیرا برخلاف اصول جهانی پیش‌وجود که مشارکت‌کنندگان برای ورود به همپرسگی به آن فراخوانده می‌شوند، مشارکت‌کنندگان فکورانه اصل جهانی را تعیین می‌کنند.[۱۸۸]

نظریه انتقادی به یکی از منابع الهام‌بخش قدرتمند در تحلیل موضوع «شناسایی» در روابط بین‌الملل تبدیل شده است. منظور از «منبع الهام‌بخش» این است که نظریه انتقادی در حال حاضر یکی از چارچوب‌های فکری است که تحلیلگران و پژوهشگران روابط بین‌الملل به آن مراجعه می‌کنند تا مسائل پیچیده‌ای چون شناسایی و به رسمیت شناخته شدن هویت‌های مختلف را بهتر درک کنند. در روابط بین‌الملل، مسئله «شناسایی» معمولاً به معنای آن است که گروه‌ها، ملت‌ها یا اقوام مختلف بخواهند هویت‌ها و حقوق خود را در عرصه بین‌المللی به رسمیت شناسانده و از آن‌ها محافظت کنند. این فرآیند نه‌تنها در سیاست‌های جهانی اهمیت دارد، بلکه در دیپلماسی، حقوق بشر و دیگر حوزه‌های مرتبط با تعاملات بین‌المللی نیز نقشی کلیدی ایفا می‌کند.

موضوع الهام‌بخش بودن نظریه انتقادی از این جهت نیز حائز اهمیت است که به موجب آن موضوع رهایی‌بخش اندیشه از چارچوب‌های محدود سنتی که نظریه انتقادی آنها برآمده از «اصل جهانی عقلانیت ارتباطی» می‌داند، به نوبه خود مناسب‌ترین چارچوب برای تحلیل روابط بین‌الملل فراهم می‌آورد. منظور این است که نظریه انتقادی در اصل برای ایجاد آزادی و رهایی افراد از شرایط ناعادلانه طراحی شده است، و این رهایی‌بخشی در قالب یک مدل عقلانی که به «عقلانیت ارتباطی» تکیه دارد، تجلی می‌یابد. عقلانیت ارتباطی به این معناست که مردم و گروه‌ها از طریق همپرسگی استدلال و تعاملات متقابل، می‌توانند به توافقات مشترک برسند و مشکلات خود را حل کنند.[۱۸۹] این مدل نه‌تنها بر اساس اصول اخلاقی و عقلانی است، بلکه به‌ویژه در روابط بین‌الملل به درک و تحلیل هویت‌های مختلف و مبارزات آن‌ها برای شناسایی کمک می‌کند. اما باید توجه داشت که هدف رهایی‌بخش نظریه انتقادی تنها به درک و تحلیل شکست نظریه‌های اصلی روابط بین‌الملل محدود نمی‌شود. در حقیقت، یکی از نقدهای اصلی که به نظریه‌های سنتی روابط بین‌الملل وارد می‌شود این است که آن‌ها نمی‌توانند مشکلات و چالش‌های واقعی روابط بین‌الملل، مثل

[188] Andrew Linklater, "The Problem of Community in International Relations," *Alternatives* 15 (1999): 142.

[189] Richard Wyn Jones in *Critical Theory and World Politics* identifies two main sets of influences acting upon critical international relations theory: First is the Frankfurt School which influences normative and political theory, and the second is the Gramscian School influences scholars concerned with political economy. See*:* Richard Wyn Jones ed., *Critical Theory and World Politics* (Boulder: Lynne Rienner Publishers, 2001).

نابرابری‌ها، بی‌عدالتی‌ها و عدم شناسایی هویت‌ها را به‌طور مؤثر توضیح دهند. نظریه انتقادی در تلاش است تا فراتر از این تحلیل‌ها برود و به ریشه مشکلات پرداخته و در عین حال به راه‌حل‌های عملی برای تغییر و بهبود وضعیت موجود ارائه دهد. به همین دلیل، می‌توان استدلال کرد که نظریه انتقادی به نظریه تحول‌طلب و پروژه‌ای برای تغییر تبدیل شده است. این نکته بیانگر این حقیقت است که نظریه انتقادی صرفاً برای تحلیل و توضیح مسائل نیست، بلکه به‌طور فعال در پی ایجاد تغییرات مثبت در ساختارهای اجتماعی، سیاسی و بین‌المللی است. نظریه انتقادی نه‌تنها در پی شناسایی مشکلات است، بلکه بر آن است تا با استفاده از استدلالات اخلاقی و عقلانی، زمینه‌های رهایی و بهبود شرایط اجتماعی و بین‌المللی را فراهم کند.

در میان نظریه‌پردازان انتقادی روابط بین‌الملل، آندرو لینک‌لاتر یکی از تأثیرگذارترین و پرارجاع‌ترین رویکردها را در نظریه انتقادی در این حوزه علمی توسعه داده است. به‌ویژه، او به‌دلیل ارائه یک چشم‌انداز نظری خودبازتابی از جهان و همچنین یک تفسیر سیاسی‌تر و فراگیرتر از نظریه انتقادی شناخته شده است. با پیروی از چالش هابرماس در نقد مکتب تحصلی و گفتمان عقلانیت ابزاری آن، لینک‌لاتر به‌طور جدی فرضیات تحصلی نو واقعگرایی را به چالش می‌کشد و «چرخش انتقادی» را به‌عنوان ویژگی وضعیت فعلی در حوزه دانش پیشنهاد می‌کند.[190] تأکید او بر جنبه‌های اخلاقی و سیاسی نظریه‌پردازی، به‌دلیل فقدان پاسخ واقعی از سوی نو واقعگرایی ، او را به یکی از برجسته‌ترین حامیان نظریه انتقادی روابط بین‌الملل تبدیل کرده است.[191]

لینک‌لاتر نظریه انتقادی هنجاری خود را براساس ارزیابی محوری گفتمان دوگانه‌گرای شمول-حذف به‌عنوان مهم‌ترین جنبه از پیوندهای اجتماعی در جامعه سیاسی توسعه می‌دهد.[192] هدف او این است که بر تصوری که از شرایط اجتماعی شهروندیِ محروم وجود دارد، تأمل کند و افق جدیدی از «ارزش‌های فراملی و احترام به تفاوت‌های فرهنگی در روابط بین‌الملل مدرن» به‌عنوان یک مطالبه اخلاقی بگشاید. این مطالبه از این نظر اخلاقی است که به ذکر این پرسش می‌پردازد که آیا مبنای شمول شهروندان در گفتمان اجتماعی و حذف غیرشهروندان از همان گفتمانی که باید همه را در برگیرد، از نقطه نظر اخلاقی امکان پذیر است یا نه. و آیا می‌توان به گفتمانی جهانشمول دست یافت که هویت‌های فرهنگی متفاوت را با تصور آنها از خودشان در خود مستتر دارد؟ این پرسش‌ها – یعنی موضوع هویت و مرزهای جامعه سیاسی - مفاهیم مرکزی در توسعه گفتمانی همگان‌گرای هنجاری هستند که فراتر مبانی و فرضیات سیستم بین‌المللی کشورهای مستقل توسعه یافته و از «گسترش مرزهای اخلاقی جامعه سیاسی» دفاع می‌کند.[193]

برای لینک‌لاتر، تمایل تحصلی نو واقعگرایی به‌طور طبیعی مانع از چنین گسترشی در مرزها می‌شود، زیرا نو واقعگرایی تنها به تولید روابط بین‌الملل مبتنی بر دولت-ملت‌ها می‌پردازند و در نتیجه هیچ تحولی رادیکال در سیستم را در نظر نمی‌گیرد. از این روی، لازم است محدودیت‌هایی که نو واقعگرایی به سیستم بین‌المللی کشورها تحمیل کرده است، برداشته شود تا تصوری از جامعه جهانی ترویج یابد که در آن اصول اخلاقی به‌طور آزادانه انتخاب شده توسط مردم، تعیین‌کننده ماهیت و ساختارهای روابط بین‌الملل باشند. این اصول، استقلال انسان‌ها را به‌عنوان اساس روابط بین‌الملل قرار می‌دهند، نه اراده «کشورهای مستقل یا بالقوه مختل‌کننده قدرتمند» که در پی حفظ نظم و ثبات بین خودشان هستند.

باید خاطر نشان ساخت که نظریه روابط بین‌الملل از اصل استقلال تمامی انسان‌ها در اندیشه‌ورزی و اقدام بین‌المللی غفلت کرده است، زیرا عمدتاً بر جامعه کشورها متمرکز شده است. در این جامعه، مرزهای موجود مانع از تحقق آرمان گفتمان جهانی‌ای می‌شود که به استقلال فرهنگی احترام می‌گذارد. به وضوح، جامعه کشورها به دنبال حفظ نظم بین‌المللی است بدون آنکه خطر از دست دادن مشروعیت کشورها در برابر اعلام وفاداری شهروندان فردی یا گروه‌های فرهنگی متمایز به اصول اخلاقی جهانی‌تر و جهان‌محوری وجود داشته باشد.[194] با این حال، نظم بین‌المللی هم‌اکنون مورد چالش‌هایی قرار گرفته است که ناشی از تغییرات فرآیند جهانی‌شدن است. جهانی‌شدن با تمرکززدایی از نظم بین‌المللی، سیاست‌های هویتی و اجتماعی سازی روابط بین‌الملل را بیشتر تشویق می‌کند و بنابراین این موضوع حیاتی را به مرکز توجه می‌کشاند که به موضوع متفاوت بودن هویتی، ملی، و فرهنگی به‌عنوان شاخص کلیدی در بازاندیشی روابط بین‌الملل پسا-وستفالی دقت و حساسیت عمیقی صورت گیرد. لینک‌لاتر استدلال می‌کند که تغییرات بنیادینی که در نظم بین‌المللی ایجاد شده است، ما را به تفکر در مورد «ظهور اشکال جدیدی از جامعه سیاسی که در آن

---

[190] Nicholas J. Rengger, "Transformations of Political Community," Book Review, *International Affairs* 74, no. 3 (July 1998): 631-32. Also see Keyman, op. cit., p. 98.

[191] Mark Hoffman, "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate," *Millennium: Journal of International Studies* 16, no. 2 (June 1987): 231-49.

[192] Andrew Linklater, *Beyond Realism and Marxism* (London: Macmillan, 1990). Evidently, Linklater dismisses Gramscian and post-structuralism as critical schools, and rather takes Habermas as the source of inspiration for his theory.

[193] Andrew Linklater, "The Question of Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View," *Millennium Journal of International Studies* 21, no. 1 (March 1992): 84. Also see Andrew Linklater, "Men and Citizens in International Relations," *Review of International Studies* 7 (1991): 23-37.

[194] Andrew Linklater, "The Problem of Community in International Relations," *Alternatives* 25 (1990): 136.

استعداد سطوح بالاتری از جهانی‌شدن و تفاوت تحقق می‌یابد و در این فرایند، محدودیت‌های دوران وستفالی را پشت سر می‌گذارد»، وا می‌دارد.[۱۹۵]

جامعه سیاسی جدیدی که از گفت‌وگوی فراگیر میان هویت‌های فرهنگی متفاوت شکل می‌گیرد، نظم بین‌المللی تمامیت‌گرا را به چالش کشیده و به صداهای حاشیه‌نشین مخالفت قدرت مطلق کشورها این امکان را می‌دهد تا گفتمان سیاسی عمیق‌تری بسازند که به شناسایی برابری تفاوت‌های انسانی متعهد باشد. گفت‌وگوی چندفرهنگی به‌عنوان ابزاری مناسب برای دستیابی به شناسایی هویت‌های متمایز فرهنگی که به‌طور برابر آزادند تا دیدگاه‌های اخلاقی خود را بیان کنند، و قادر به کاوش در چشم‌اندازهای حل اختلافات اخلاقی خود باشند، و بتوانند به رسیدن به یک سازش مناسب تلاش کنند می‌باشند، مطرح می‌شود. بنابراین، گفت‌وگو به‌عنوان بنیان «جامعه جهان‌محوری » جدید بشریت باید مورد شناسایی قرار گیرد که هم از روایت لیبرالی جهان‌محوری فاصله دارد، و هم از روایت‌های جماعت‌گرایانه تفاوت‌ها فاصله می‌گیرد.[۱۹۶]

بنا بر دلایل فوق، اصل کلی که باید در جامعه بشری رعایت شود، پیگیری آزادی و برابری جهانی را به‌عنوان پروژه‌ای برای به حداکثر رساندن درجه شمول دیگرانی است که متفاوت دیده شده و با آنها رفتار شده است. اصل کلی یاد شده، این مسئولیت را مطرح می‌سازد که همه باید «در گفت‌وگویی باز با دیگران وارد شوند، و ویژگی‌های نژادی، ملی و سایر خصوصیات آن‌ها، در موضوعاتی که بر رفاه آن‌ها تأثیر می‌گذارد، را از همپرسگی‌ها حذف کنند».[۱۹۷] به گفته لینک‌لاتر، جهان‌شمولی گفتمان گفت‌وگو باز نه از منشأ غربی آن در حقوق طبیعی برمی‌آید، و نه مطابق با رویکردهای فرجام‌گرایانه مانند تاریخ فلسفه مرتبط با روشنگری فرض می‌شود. بلکه این جهان‌شمولی از تعادلی که بین جهان‌شمول‌گرایی و خاص‌گرایی برقرار می‌شود، به‌دست می‌آید، و دستیابی به آزادی و برابری برای تمام شرکت‌کنندگان در یک گفت‌وگوی باز را دنبال می‌کند. الهام‌گرفته از هابرماس، عقیده جامعه همپرسه مورد نظر شامل افراد فرهنگی متفاوت اما از نظر اخلاقی برابر است که تحت تأثیر تصمیم‌گیری‌ها قرار دارند، اما برای از بین بردن نابرابری‌ها و شیوه‌های ناعادلانه موجود در راستای هنجارهای توافق‌شده با یکدیگر همکاری می‌کنند. اصل توافق بهترین وسیله برای دستیابی به آرمان جهانی‌گرایی است.[۱۹۸]

جامعه جهان‌محوری که از منظر وظیفه اخلاقی گفت‌وگو الهام می‌گیرد، چشم‌اندازی از الگویی از همگان‌گرایی حداقلی[۱۹۹] را نشان می‌دهد که براساس آن هر انسان حق برابر برای مشارکت در همپرسگی باز را دارد. در واقع، جامعه همپرسه شامل همه افرادی است که متفاوت فرض می‌شوند، اما از نظر اخلاقی با هم برابر هستند و هیچگاه «حق انتخاب سیستم‌های شمول و حذف را بدون درگیر کردن کسانی که ممکن است تحت تأثیر منفی قرار گیرند، در همپرسگی باز خود، ادعا نمی‌کنند».[۲۰۰] در یک جامعه همپرسه یادشده، شرکت‌کنندگان فرصت‌های همپرسگی را برای اعضای تمامی گروه‌ها فراهم می‌آورند تا اصول شمول‌گرایی را به‌عنوان بنیاد جامعه بشری بنیاد نهاده و اهمیت آنرا به دیگران نیز یادآوری کنند. در این جامعه همپرسه، شرکت‌کنندگان در شکل گیری اهدافی تلاش می‌کنند که دارای ابعاد همگان‌گرایی است و این توانایی را دارد تا راهی را در مورد چگونگی از میان برداشتن سیستم‌های حذف‌کننده سلطه‌گر پیدا کنند. آنها خواهند کوشید شکل‌گیری یک جامعه ارتباطی جهانی را تمرین کنند که در آن همه انسان‌ها از سلطه آزاد بوده و هرکدام می‌توانند بدون هیچ نوع مانعی هویت خاص و باورهای خود را بیان داشته، با دیگران به اشتراک بگذارند، و برای پیشبرد جامعه دربرگیرنده تلاش کنند. در این الگوی جامعه جهان‌محوری حداقلی، اصل همگان‌گرایی از طریق پاسخگویی به نیازهای حیاتی یکدیگر به شیوه‌ای همپرسه درک می‌شود.

نگرانی درباره شناسایی هویت‌های فرهنگی متفاوت در یک جامعه جهان‌محوری همپرسه، اهمیت نظریه انتقادی را در بازتعریف نظم بین‌المللی پسا-وستفالیایی برجسته‌تر می‌سازد. با تلاش برای پاسخ به بی‌ثباتی ناشی از بحران هویت و معانی حیات در دوران پس از جنگ سرد، نظریه انتقادی اساساً به چالش کشیدن بنیادهای تفکر سیاسی و اصول روابط بین‌الملل را هدف قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، الهام‌گرفته از دیدگاه پسا-ملی هابرماس درباره هویت، نظریه انتقادی روابط بین‌الملل پروژه‌ای برای جامعه

---

[195] Linklater, *Transformation of Political Community*, p. 45.

[196] The conception of 'cosmopolitan community' theoretically provides openness to culturally different identities. In discussing the notion of citizenship, Linklater enhances such openness and argues that citizenship includes different identities as sub-state communities within the whole 'cosmopolitan community'. See Andrew Linklater, *Men and Citizens in Theory of International Relations* (London: Macmillan, 1990); and Andrew Linklater, *Boundaries in Question: New Directions in International Relations* (London: Pinter, 1995).

[197] Linklater, *Transformation of Political Community*, p. 101.

[198] Richard Shapcott, "Cosmopolitan Conversations: Justice, Dialogue and the Cosmopolitan Project," *Global Society* 16, no. 3 (2002): 226. Also see Richard Shopcott, "Critical Theory," in *The Oxford Handbook of International Relations*, Christian Reus-Smit, Duncan Snidal ed. (Oxford: Oxford University Press, 2008), pp. 327-345.

[199] A minimal cosmopolitanism.

[200] Linklater, *Transformation of Political Community*, p. 103.

سیاسی پسا-وستفالی را آغاز می‌کند که فراتر از نظم وستفالیایی پیشین توسعه یافته و دیدگاهی فراگیرتر را در برابر انحصارگرایی نظم مبتنی بر دولت-ملت ترویج می‌دهد.[۲۰۱] هدف این پروژه این است تا مرزهای اخلاقی جامعه سیاسی را فراتر از تنگنای سیستم دولت-ملت گسترش دهد و از این رو، مشارکت دیگران متفاوت را در همپرسگی در مورد موضوعات حیاتی مربوط به هویت ملت‌ها تشویق کند. در نتیجه، این امر به این معناست که همپرسگی میان شرکت‌کنندگان، ابزاری اساسی برای شناسایی متقابل برابری تفاوت‌های یکدیگر خواهد بود.

با این حال، تصور این جامعه جهان‌محوری همپرسه که به تفاوت‌های فرهنگی می‌پردازد، بدون مشکلات و موانعی هم نیست. از آنجا که نظریه انتقادی نیروی فکری بنیادین خود را از سنت بازسازی‌شده کانتی به دست می‌آورد، دامنه بررسی‌های فلسفی را نمی‌تواند سیمای نوعی جامعه دربرگیرنده را به تصویر بکشد که در آن بینش‌ها، باورها، و هویت‌های آنهایی که در این چارچوب قرار نمی‌گیرند، مورد شناسایی قرار گیرد. این درحالی است که جهان کنونی به سمت پیشرفتی تدریجی در ظرفیت انسان برای دستیابی به بینش اخلاقی با چشم‌اندازی جهانی‌تر حرکت می‌کند. به همین دلیل، باید اهمیت تفاوت به‌عنوان یک نیاز حیاتی برای شکل‌گیری فرهنگ و هویت به‌طور عمیق‌تری درک می‌شود. به عنوان مثال، اگرچه جنبش‌های پسا-استعماری برای نظم جهانی فراگیرتر فراخوان می‌دهند، این درخواست باید با سیاست‌های شمول‌گرایی همراه باشد که هویت ملی و فرهنگی خاص آنها را به رسمیت شناخته و برابری آنرا نیز تصدیق کند. افزون بر این، جامعه جهان‌محوری همپرسه موردنظر نظریه‌پردازان انتقادی مانند لینک‌لاتر باید بتواند مشکل حذف در دنیای سلطه را بدون پرداختن به مسأله تفاوت به‌عنوان نشانه‌ای از هویت و فرهنگ را پاسخ گوید. این نقد توسط نظریه‌پردازان شناسایی مطرح شده است – همانطور که در فصل بعد بحث خواهد شد – که استدلال می‌کنند بینش نظریه انتقادی درباره شناسایی تفاوت‌های هویتی و فرهنگی، ضرورتا نتوانسته‌است نیازهای حیاتی را پاسخ گوید. به عبارت دیگر، نیروی جهانی‌شمولی نظریه انتقادی به نظر می‌رسد که خود یکی از دیدگاه‌های خاص میان بسیاری از دیدگاهای دیگر است که قادر به پاسخ‌گویی موثر به مطالبات درحال ظهور برای شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی نیست. بنابراین، می‌توان انتظار داشت که الگوی مورد نظر آنان به یک چارچوب هژمونیکی تبدیل شود که فقط از زاویه دید خاص خود دیگر اشکال زندگی فرهنگی را قضاوت می‌کند.[۲۰۲]

علاوه براین، احساس رنج ناشی از ماهیت ناعادلانه نظم جهانی که بر تعدادی از تضادهای سیاسی معاصر و جنبش‌های اجتماعی تأثیر گذاشته است، توسط الگوی جامعه جهان‌محوری همپرسه نظریه انتقادی مورد توجه قرار نمی‌گیرد. این مدل همچنین به این واقعیت توجه ندارد که بازتعریف حیات جهانی پسا-ملی نیازمند بازتوزیع خیرهای اجتماعی همراه با شناسایی برابری تفاوت‌ها باشد. به‌طور کلی، در دنیای معاصر ما با یک هم‌ترازی جدید روبه‌رو هستیم، جایی که سیاست‌های شناسایی و سیاست‌های بازتوزیع باید نقش یکسانی در ترویج عدالت اجتماعی ایفا کنند. آنچه در واقع ضروری است، تصوری از عدالت اجتماعی است که بر مبنای ترکیبی موزون و متقابلا پیشبرنده از موضوع بازتوزیع بعنوان عدالت و شناسایی برابری تفاوت‌های هویتی و فرهنگی به‌عنوان عدالت استوار باشد. در این هم‌ترازی جدید، دو نوع عدالت از در تعامل با یکدیگر در می‌آیند. بنابراین، ضروری است که تجربه و حذف دیگران، همراه با مبارزه برای بازتوزیع منابع و خیرهای اجتماعی و همچنین مشارکت و سهم مساوی، مورد توجه قرار گیرد. هیچیک از رویکردها به‌تنهایی نمی‌تواند به‌طور کافی به مسأله حذف و دیگری بودن پاسخ دهد.

با توجه به این ملاحظات، به نظر می‌رسد که نظریه «شناسایی» تیلور، رویکرد مناسبی برای پرداختن به تلاش برای شناسایی در هر دو عرصه داخلی و بین‌المللی باشد. در این چارچوب، شناسایی به‌عنوان پایه‌ای محکم برای نظریه‌ای از عدالت قرار می‌گیرد که بر مبنای شناسایی برابری تفاوت‌ها عمل می‌کند. این دو ویژگی، یعنی شناسایی به‌عنوان عنصری سازنده در تعریف هویت و به‌عنوان پایه‌ای برای عدالت، انگیزه‌های اصلی هستند که تحلیل صرف شناسایی برای تفاوت‌ها به‌عنوان یک استدلال فلسفی به سوی نظریه‌سازی اخلاق شناسایی در تئوری روابط بین‌الملل هدایت می‌کنند. این بحث ه در فصل بعدی بیشتر توضیح داده خواهد شد.

بطور خلاصه باید توضیح داد که نظریه‌های بدیل روابط بین‌الملل به‌طور مؤثر و کافی به وجود تفاوت‌های هویتی به‌عنوان عامل سازنده در تعریف هویت و عدالت پرداخته‌اند. این نظریه‌ها صرفاً به وجود «تفاوت» اذعان می‌کنند، بدون آنکه آنرا به رسمیت شناخته و اجازه دهند که تفاوت‌ها نمایندگی سیاسی پیدا کنند. نظریه‌های بدیل تنها به تفاوت‌هایی که میان هویت‌های موجود وجود دارد اذعان می‌کنند، اما فلسفه شناسایی فراتر از صرف اذعان به تفاوت می‌رود و به شناسایی تفاوت به‌عنوان عاملی بدیهی در شکل‌گیری و بیان هویت و همچنین مسیری به‌سوی یک مفهوم جدید از عدالت، به‌ویژه عدالت مبتنی بر شناسایی، اشاره می‌کند. به همین دلیل است که شناسایی به‌طور مناسب‌تری فلسفه‌ورزی کرده و موضوع عدالت اجتماعی را در شرایط جهانی‌شدن و در حال تحول، همراه با سیاست‌های هویتی، مورد توجه قرار می‌دهد.

---

[201] Ibid., p. 165.

[202] Naeem Inayatullah and David L. Blaney, *International Relations and the Problem of Difference* (New York: Routledge, 2004), pp. 122-123

با به چالش کشیدن درک مبتنی بر توزیع عدالت اجتماعی و اختصاص دادن اهمیت بیشتری به خواسته‌های مردمان مختلف، رویکرد عدالت مبتنی بر شناسایی به سرعت در حال گسترش است. به عبارت دیگر، با توجه به ریشه‌های پدیدارشناختی و به‌عنوان نیروی محرکه «زندگی اخلاقی»، شناسایی در حال تبدیل شدن به نیروی پیش‌برندهٔ نظریه معاصر عدالت اجتماعی است. اگر در زندگی اخلاقی، مشارکت برابر ضروری است، پس شرایط عینی برابری مانند توزیع مجدد منابع یا صرفاً اذعان به تفاوت برای تحقق عدالت اجتماعی کافی نخواهد بود. آنچه که به‌طور خاص مورد نیاز است، فراهم آوردن شرایط بینا ذهنی مشارکت در جهانی عادلانه است. به عبارت دیگر، برابری مشارکتی از طریق شناسایی متقابل ارزش‌های برابر همه مشارکت‌کنندگان به‌دست می‌آید و تضمین می‌کند که فرصتی برای همه به‌منظور دستیابی به وضعیت اجتماعی برابر فراهم شود. در این دیدگاه، شناسایی تفاوت به‌عنوان رویکردی بدیل برای عدالت اجتماعی و پیوندهای اجتماعی پایدار مطرح می‌شود. این رویکرد به‌طور چشمگیری افق جدیدی برای تفکر در مورد چشم‌اندازهای بدیل عدالت اجتماعی در دنیای زندگی ما می‌گشاید. در فصل بعد، ریشه‌های پدیدارشناختی فلسفه شناسایی از دیدگاه چارلز تیلور تحلیل خواهد شد. هدف این است که پایه‌های نظری خاصی برای پیشبرد یک نظریه اخلاقی از شناسایی در روابط بین‌الملل فراهم شود.

.

فصل چهارم

شناسایی برای رسیدن به جامعه عادلانه

عقیده اصلی این است که هویت ما تا حدی از طریق شناسایی یا عدم شناسایی، و غالباً از طریق شناسایی نادرست دیگران شکل می‌گیرد. به این معنا که فرد یا گروهی از مردم می‌تواند آسیب واقعی و تحریف‌شده‌ای را تجربه کند اگر افرادی که در اطراف آن‌ها هستند تصویری محدودکننده، تحقیرآمیز یا خوارکننده از آن‌ها بازتاب دهند. عدم شناسایی یا شناسایی نادرست می‌تواند آسیب وارد کند و به شکلی از سرکوب تبدیل شود، که فرد را در یک وضعیت نادرست، تحریف‌شده و محدود به زندانی می‌کند.

چارلز تیلور، سیاست‌های شناسایی، ص ۲۵

طرح موضوع

نظریه شناسایی براین اساس استوار است که توجه را از «احترام صرف» که بیشتر به‌عنوان یک ادب یا تعارف اجتماعی تلقی می‌شود، به ضرورت «شناسایی عمومی و سیاسی» هویت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی معطوف می‌کند. در این دیدگاه، مسئله شناسایی نادرست یا عدم شناسایی به‌عنوان یک مشکل عمیق و آسیب‌زننده دیده می‌شود، زیرا انسان‌ها و گروه‌ها وقتی از طرف جامعه یا دیگران مورد شناسایی قرار نمی‌گیرند، یا شناسایی نادرست در مورد آنها صورت می‌گیرد، دچار آسیب‌های جدی می‌شوند که می‌تواند بر هویت فردی یا اجتماعی آنها تأثیر بگذارد. برای نمونه، وقتی فرد یا گروهی به‌طور کامل در جامعه پذیرفته نمی‌شود یا هویت آنها از سوی دیگران تحقیر یا تحریف می‌شود، این می‌تواند موجب احساس بی‌ارزشی، استثمار یا حتی تبعیض علیه آن‌ها باشد. بنابراین، این دیدگاه استدلال می‌کند که شناسایی باید به‌عنوان یک «نیاز حیاتی» در نظر گرفته شود که تأمین آن نه‌تنها یک عمل محترمانه، بلکه یک ضرورت انسانی و اجتماعی است.[۲۰۳]

این تغییر در رویکرد پیامدهای مهمی در زمینه‌های سیاسی و اجتماعی، به‌ویژه در حوزه روابط بین‌الملل دارد. این پیامدها هم از سوی اندیشمندان لیبرال مانند جان رالز در کتاب *قانون مردمان*، که پیشتر توضیح داده شد، مورد توجه قرار گرفته است، هم از سوی منتقدان این رویکردها و به‌ویژه از سوی نظریه‌پردازان شناسایی مانند چارلز تیلور. این جریان فکری باعث شده تا گفت‌وگوها و موضوعات جدیدی در زمینه توسعه نظریه‌های عدالت اجتماعی شکل بگیرد. منتقدان این رویکرد به‌ویژه بر این نکته تأکید دارند که در الگوهای لیبرال، مفهوم عدالت به‌طور عمده بر توزیع منابع و امکانات متمرکز است، در حالی‌که در دیدگاه شناسایی، عدالت باید از طریق شناخت و پذیرش تفاوت‌های هویتی و فرهنگی افراد و گروه‌ها به‌طور عمیق‌تری درک شود. بنابراین، بر خلاف رویکردهای توزیع‌محور لیبرال، نظریه شناسایی به دنبال ایجاد یک رویکرد «مشارکتی» به عدالت است که به تفاوت‌های فرهنگی و هویتی توجه می‌کند و در عین حال از مشارکت برابر در فرآیندهای اجتماعی و سیاسی حمایت می‌کند. این رویکرد همچنین نشان می‌دهد که عدالت نه تنها در زمینه توزیع منابع اقتصادی و اجتماعی بلکه در اجزای فرهنگی و نهادی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. در نتیجه، شناسایی تفاوت‌ها و احترام به آن‌ها می‌تواند به‌عنوان اساس عدالت اجتماعی در نظر گرفته شود، به‌جای آنکه فقط به یک عمل بی‌طرفانه یا ادبی تقلیل یابد.

شایان ذکر مجدد است که در اینجا مفهوم شناسایی به فراتر از احترام یا تحمل هویت‌های موجود اشاره دارد. منظور این است که شناسایی چیزی بیش از فقط پذیرفتن وجود تفاوت‌ها و احترام به آن‌ها است. در این دیدگاه، شناسایی شامل شناسایی متقابل است، یعنی نه تنها باید تفاوت‌های فرهنگی و هویتی دیگران را به رسمیت بشناسیم، بلکه باید با آن‌ها تعامل کنیم تا هویت ما نیز بطور متقابل مورد شناسایی آنان قرار گیرد. این تعامل براساس ارزش مساوی تمامی افراد معنی و مفهوم پیدا می‌کند. این به معنای آن است که هر فرد یا گروه فرهنگی باید به طور برابر در جامعه حضور داشته باشد و از احترام و فرصت‌های برابر برخوردار باشد، صرف‌نظر از این که فرهنگ یا هویت خاصی دارند. در این زمینه، استعداد انسانی جهانشمولی مورد توجه قرار می‌گیرد که

[203] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 226.

به معنای قابلیت‌ها و ظرفیت‌های بنیادین انسانی است که در همه انسان‌ها مشترک است، و از آنجایی که این پتانسیل در تمام انسان‌ها وجود دارد، باید به طور یکسان مورد احترام قرار گیرد.[۲۰۴] بنابراین، شناسایی به معنای به رسمیت شناختن و تصدیق این استعداد است؛ این که هر فرد فارغ از تفاوت‌های نژادی، فرهنگی یا اجتماعی به‌طور برابر شایسته شناسایی است.

به طور خاص، این دیدگاه به این معناست که باید این پیش‌فرض وجود داشته باشد که فرهنگ‌های مختلف نه تنها به رسمیت شناخته شوند، بلکه ارزش برابر داشته باشند. در این رویکرد، شناسایی تنها به معنای این نیست که تفاوت‌ها و فرهنگ‌های مختلف به رسمیت شناخته شوند، بلکه به معنای این است که ما به ارزش برابر این تفاوت‌ها اذعان کنیم. در واقع، شناسایی نه تنها از ما می‌خواهد که تفاوت‌های فرهنگی دیگران را بپذیریم، بلکه از ما می‌خواهد که این تفاوت‌ها را معتبر بدانیم و از نظر اخلاقی و اجتماعی به آن‌ها ارزش برابر قائل شویم.

اهمیت شناسایی در این حقیقت قرار دارد که در دنیای معاصر شناسایی متقابل برابری‌های هویتی و فرهنگی و رویکرد مبتنی بر آن به عدالت به عنوان یک نیاز حیاتی مطرح می‌شود. این نیاز به این معنا است که در دنیای معاصر، شناسایی فرهنگی و هویتی به طور فزاینده‌ای به مسئله‌ای ضروری تبدیل شده است، نه تنها به‌عنوان یک عمل نمادین یا تشریفاتی بلکه به‌عنوان یک حق اساسی. این مسئله زمانی اهمیت می‌یابد که شناسایی صورت نگیرد یا نادرست انجام شود. در این صورت، نه تنها افراد یا گروه‌ها آسیب می‌بینند، بلکه آن‌ها، آنگونه که تیلور توضیح می‌دهد، در یک «شیوه زندگی تحریف‌شده، نادرست و تقلیل‌یافته» محبوس می‌شوند. در حقیقت، این عدم شناسایی یا شناسایی نادرست آسیب‌های جدی به افراد وارد می‌کند و باعث می‌شود که آن‌ها از فرآیندهای اجتماعی و سیاسی کنار گذاشته شوند. این بدان معناست که کسانی که در «شیوه زندگی تحریف‌شده» گیر کرده‌اند، از گفتمان اجتماعی و سیاسی کنار زده می‌شوند و این برای توسعه یک جامعه دموکراتیک و برابر زیان‌بار است. این مسئله به‌ویژه برای جنبش‌های هویتی اهمیت پیدا می‌کند، چرا که مبارزه برای شناسایی به یکی از نیروهای محرکه مهم در جنبش‌های اجتماعی تبدیل شده است. این جنبش‌های اجتماعی هم در سطح داخلی و اجتماعی مطرح هستند و هم در حیطه بین‌المللی. در سطح داخلی، جنبش‌های اجتماعی بر این موضوع تمرکز دارند که عدم شناسایی، و یا شناسایی نادرست، می‌تواند باعث شکاف‌های اجتماعی و تجزیه سیاسی شود، و ممکن است در نهایت به درگیری‌های داخلی منجر شوند. در سطح بین‌المللی، جنبش‌های یاد شده بیشتر مبارزه‌ای قاطع علیه نظم بین‌المللی موجود را دنبال می‌کنند. این جنبش‌ها به طور فزاینده‌ای به بازنگری و تغییر در ساختارهای جهانی می‌پردازند و به چالش کشیدن نظم بین‌المللی پیشین را به هدف اصلی خود تبدیل می‌کنند. بنابراین، شناسایی به یک مفهوم کلیدی در تحلیل سیاست‌های داخلی و بین‌المللی تبدیل می‌شود، به‌ویژه زمانی که این شناسایی با نادیده گرفتن یا تحریف هویت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی روبه‌رو شود.

در بحث شناسایی متقابل، گفتگو و همپرسگی می‌بایست در کانون توجه و تحلیل قرار گیرد، زیرا همپرسگی ابزاری است برای شناسایی تفاوت‌های هویتی، ملی، و فرهنگی که در یک فرآیند متقابل انجام می‌شود. به عبارت دیگر، هنگامی که افراد وارد همپرسگی با یکدیگر می‌شوند، نه‌تنها نظرات و دیدگاه‌های خود را مطرح می‌کنند، بلکه به شناسایی و درک هویت‌ها و تفاوت‌های دیگران نیز می‌پردازند. این شناسایی از طریق تبادل نظر و تعامل با دیگران شکل می‌گیرد و نه به‌صورت یک‌طرفه یا انزوا. این امر باعث می‌شود تا هویت‌ها از طریق همپرسگی و شناسایی متقابل شکل گیرد. یعنی، فرد تنها در مواجهه با دیگران و از طریق تعاملات اجتماعی و فرهنگی است که هویت خود را می‌شناسد و تعریف می‌کند. این فرآیند شناسایی متقابل فراتر از مفهوم شناسایی «بین‌الاذهانی ساده» است که در برخی نظریه‌های انتقادی به‌صورت انتزاعی و بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های اجتماعی محل بحث واقع شده‌اند. به این طریق، تلاش برای کسب شناسایی، درواقع، به معنای مبارزه‌ای است برای به‌رسمیت شناختن هویت‌های فرهنگی و اجتماعی مختلف در دنیای واقعی است. این مبارزه نه فقط برای شناخته شدن فرد یا گروه‌ها بلکه برای داشتن جایگاه و حرمت در جامعه است. این مبارزه برای شناسایی به‌طور خاص در جوامع که تفاوت‌های فرهنگی، نژادی، یا هویتی وجود دارد، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

ابعاد هنجاری و اجتماعی چنین تلاش‌هایی برای کسب شناسایی هنگامی بیشتر برجسته می‌شود که فردی خود را در همپرسگی با دیگران می‌بیند، به‌طور طبیعی اعمال و رفتارهای «دیگران» را ارزیابی می‌کند و از این طریق ارزش‌هایی را تنظیم می‌کند که برای تحقق زندگی خود مفید و ضروری هستند. این ارزیابی‌ها، که به‌عنوان «حالات عاطفی آگاهی از وضعیت» خود فرد شناخته می‌شوند، نه‌تنها به درک فرد از خودش کمک می‌کنند بلکه درک او از وضعیت اجتماعی «دیگران» را نیز به‌وجود می‌آورند. به عبارت دیگر، فرد از طریق این تعاملات اجتماعی، تجربه‌ای اخلاقی می‌سازد که ریشه در همپرسگی و مبارزه برای شناسایی دارد.[۲۰۵] در سطوح فردی چنین تلاش‌هایی برای شناسایی می‌تواند به گروه‌های اجتماعی نیز تعمیم یافته و گروه‌های قومی، نژادی، جنسیتی یا ملی را نیز در برگیرد. هر گروهی با شناسایی متقابل و همپرسگی با دیگران، نه تنها به درک تفاوت‌های خود از دیگران آگاه می‌شود، بلکه قادر خواهد شد تا هویت خود را در بستری اجتماعی شکل بخشیده و به‌طور همزمان درک اجتماعی و

---

[204] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 235.

[205] Charles Taylor, "Human Agency and Language" in *Philosophical Papers* I (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 48.

اخلاقی جدیدی از خود و «دیگران» به‌دست آورد. در نتیجه، اعتبار دیدگاه‌هایی که افراد را به‌عنوان موجوداتی مستقل و بی‌تفاوت به تفاوت‌های فرهنگی و هویتی در نظر می‌گیرند، مورد پرسشی جدی قرار می‌گیرد. در نقطه مقابل، تاکید بر شناسایی متقابل و برابری فرهنگی برجسته‌تر می‌شود، یعنی شرایطی که در آن که تفاوت‌ها نه تنها محترم شمرده می‌شوند، بلکه مورد شناسایی رسمی و سیاسی نیز قرار می‌گیرند.

نقطه عزیمت نظریه‌پردازان شناسایی از نظریه‌پردازان تفاوت دقیقاً در ارزیابی ارزش یکدیگر نهفته است. به عبارت دقیق‌تر، در این دیدگاه، مبارزه برای شناسایی تفاوت‌ها به معنای داشتن وزن‌های سیاسی ضروری و همچنین اهمیت اخلاقی اساسی برای هر دو رابطه بین‌فردی و روابط بین‌المللی گروه‌ها و ملت‌ها است. در اصل، شناسایی یک نیاز حیاتی انسانی است و عدم وجود آن منجر به نابرابری و در نهایت به نظم جهانی ناعادلانه می‌شود. به همین دلیل، همان‌طور که قبلاً ذکر شد، شناسایی تفاوت‌ها باید به‌عنوان موضوع مرکزی در مباحث مربوط به عدالت به‌شمار آید و به‌ویژه به‌عنوان یک استدلال فوری در گفتمان روابط بین‌الملل ترویج شود.

این فصل با توضیحی از سنت‌های فلسفی آغاز می‌شود که مفهوم معاصر شناسایی ریشه‌های خود را از آن‌ها گرفته است. سپس اهمیت اخلاقی شناسایی برای هویت‌های در تضاد و این پرسش که چرا نظریه‌های شناسایی به‌طور متفاوت توسعه یافته‌اند، مورد بحث قرار خواهد گرفت. چنین بحثی به‌ویژه به ما این امکان را می‌دهد که درجه کارایی نظریه‌های شناسایی را در حل مسأله عدالت مقایسه کنیم. با تحلیل دیدگاه چارلز تیلور در مورد شناسایی، این فصل همچنین تصویری از شناسایی ارائه می‌دهد که در رسیدگی به مسأله تفاوت‌ها کارآمدتر است. هدف نهایی این فصل ارائه استدلالی قوی برای ترویج شناسایی تفاوت‌ها در مطالعه روابط بین‌الملل است.

نظریه شناسایی

این‌که انسان‌ها – چه به‌طور فردی و چه به‌عنوان گروه‌های اجتماعی – به‌واسطه هویت و تعلقات فرهنگی خود متفاوت هستند، در حقیقت ایده‌ای است که از دیرباز در تفکر بشری مطرح بوده است و چیزی جدیدی نیست. اما آنچه در دنیای معاصر اهمیت پیدا کرده، این است که مردم نه‌تنها به‌واسطه این تفاوت‌ها هویت پیدا می‌کنند، بلکه برای آن تلاش می‌کنند که صدای حقیقی و منحصر به فرد خود را در برابر الگوهای تبعیض، حذف و سرکوب رساتر سازند و به رسمیت شناخته شوند. این تلاش‌ها که به‌دنبال تضمین نمایندگی عادلانه برای گروه‌های مختلف است، به‌طور فزاینده‌ای به یکی از مسائل محوری در اندیشه‌های سیاسی معاصر تبدیل شده است. به عبارت دیگر، مبارزه برای شناسایی – یعنی مبارزه برای تصدیق ارزش‌ها، فرهنگ‌ها و هویت‌های خاص گروه‌ها و افراد – در حال حاضر به‌عنوان یک موضوع بنیادی در بحث‌های عدالت اجتماعی مطرح شده است. در پرتو این تحول فکری، شاهد یک جداسازی از رویکردهای سنتی عدالت مبتنی بر توزیع مجدد منابع (که ویژگی اصلی تفکر لیبرال است) هستیم. به عبارت بهتر، به‌جای تأکید صرف بر توزیع منابع و ثروت، توجه به شناسایی و تأسیس هویت‌های فرهنگی و اجتماعی گروه‌های مختلف به‌عنوان یک حق اساسی، به کانون توجه اندیشمندان سیاسی تبدیل شده است. این تغییر به‌سمت شناسایی، پاسخی است به شرایط جدیدی که در آن سیاست‌های شمول و برابری، جایگزین توزیع صرف منابع و کالاها می‌شوند. این جابجایی نظری به‌ویژه به تحولات اجتماعی و سیاسی معاصر که در فصل اول توضیح داده شد، واکنشی به مشکلاتی است که در نتیجه نادیده‌گرفتن هویت‌های مختلف و نادیده گرفتن نیاز به شناسایی و برابری در دنیای جهانی‌شده و متنوع امروز به‌وجود آمده است.

برای تحلیل و درک دقیق بحث شناسایی، ضروری است که ریشه‌های این مفهوم را در دوره گذار از قرون وسطی به عصر مدرن بررسی کنیم. این مفهوم، به‌ویژه از اواخر دوران مدرن و در واکنش به برخی از نارسایی‌های ایده‌های روشنگری مطرح شده است. روشنگری، که در قرن هجدهم میلادی به اوج خود رسید، بر اصولی چون عقلانیت، کرامت انسانی و آزادی فردی تأکید داشت. بر اساس این دیدگاه، تمامی انسان‌ها به‌واسطه برخورداری از عقل و کرامت مشترک، هویت یکسانی دارند و از این‌رو باید به یکسان و بدون تبعیض با آن‌ها رفتار شود. این ایده تا حد زیادی بر اساس فهمی از انسان به‌عنوان موجودی عقلانی و یگانه بود که قادر است بر اساس عقل خود، تصمیم بگیرد و حقوق خود را اعمال کند. با این حال، در واکنش به این ایده، فلاسفه رمانتیک نظرات متفاوتی ارائه دادند. آنان به‌جای تأکید بر عقلانیت محض بعنوان معیار سنجش رفتارهای اجتماعی، به تفاوت‌های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی انسان‌ها توجه کردند. به نظر آنان، هویت هر فرد نه تنها از ویژگی‌های عقلانی و کرامت انسانی او بلکه از پیش‌زمینه‌های فرهنگی، زبانی و اجتماعی او شکل می‌گیرد. در این رویکرد، افراد به‌عنوان موجودات خود-تفسیرکننده‌ای در نظر گرفته می‌شوند که هویت خود را نه به‌طور مستقل و مجرد از جامعه، بلکه در پیوند با زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی‌شان می‌شناسند و ابراز می‌کنند. به عبارت دیگر، این ایده به‌طور واضح‌تری بر این نکته تأکید دارد که افراد در یک شبکه پیچیده از روابط اجتماعی و فرهنگی قرار دارند که در آن هویت‌شان از تعاملات اجتماعی و تاریخی با دیگران شکل می‌گیرد. هویت هر فرد در این تعاملات، نه تنها خودآگاهانه بلکه در یک فرآیند همپرسه و متقابل (یعنی گ همپرسگی و تبادل دیدگاه‌ها) ساخته می‌شود.

برای آنکه یک فرد بتواند خود را بشناسد، لازم است که با دیگران وارد تعاملی سازنده شود و در این فرآیند همپرسه، خود را در مقایسه و در تعامل با دیگری یافته و تفسیر کند.

در حقیقت، این نوع از شناسایی همپرسه و متقابل به این معناست که ما، به‌عنوان انسان، فقط در روابطی که با دیگران برقرار می‌کنیم می‌توانیم احساس انسانی بودن را تجربه کنیم. این روابط نه‌تنها از نظر فکری بلکه از نظر احساسی و ارزشی نیز حائز اهمیت هستند. در این فضا، تفاوت‌ها به‌عنوان یک اصل مهم اجتماعی مطرح می‌شوند؛ تفاوت‌هایی که نه تنها در فردیت‌های انسانی تأثیرگذار هستند، بلکه به‌عنوان یک منبع حقیقی و ضروری برای پیوندهای اجتماعی شناخته می‌شوند. این بدان معناست که درک تفاوت‌های فرهنگی، زبانی و اجتماعی نه تنها نباید نادیده گرفته شود، بلکه باید به‌عنوان بخش اساسی از روابط اجتماعی و اساس همبستگی‌های انسانی در نظر گرفته شود. در نهایت، هویت افراد نه به‌عنوان موجودات منزوی و جدا از یکدیگر، بلکه به‌عنوان موجوداتی اجتماعی و تاریخی که در پیوند با دیگران شناخته می‌شوند و شناسایی می‌شوند، درک می‌شود. این فرآیند شناسایی و تفاوت‌ها در روابط همپرسه، به ایجاد پیوندهای واقعی و انسانی در سطح فردی و جمعی کمک می‌کند.

از نگاه تفکر فلسفی برای درک و تحلیل دقیق مفهوم «شناسایی»، ضروری است که به ریشه‌های این ایده در آغاز دوران مدرن توجه کنیم. در حقیقت، از اوایل دوران مدرن بود که برخی اندیشمندان به نقد ایده‌های روشنگری پرداختند، به‌ویژه عقیده‌ای که براساس آن همه انسان‌ها به دلیل برخورداری از عقلانیت و کرامت برابر، هویت یکسانی دارند و باید با آن‌ها به یک شکل برخورد شود. بخش قابل توجهی از منتقدان این نظریه، متفکران فلسفه رمانتیک بودند. اندیشمندان رمانتیک بر این باور بودند که هویت انسان‌ها تحت تأثیر پیشینه فرهنگی و زبانی خاص و همچنین «افق‌های معنایی»[206] آن‌ها شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، افراد به دلیل اینکه در بستر خاص فرهنگی و زبانی خود شناسایی می‌شوند، هویت‌های متفاوتی دارند. انسان‌ها موجوداتی هستند که خود را بر اساس پیشینه‌های مختلف فرهنگی و اجتماعی تفسیر و ابراز می‌کنند. با این حال، این خودتفسیرکنندگی[207] در چارچوب روابط اجتماعی و در تعامل با دیگران شکل می‌گیرد. در این تعاملات، افراد از طریق همپرسگی و شناسایی متقابل، هویت اصیل و متفاوت خود را بیان می‌کنند و بگونه‌ای همپرسه در این تعاملات از یکدیگر یاد می‌گیرند. به عبارت ساده‌تر، ما حس انسانی بودن خود را زمانی به دست می‌آوریم که هویت خود را در روابط همپرسه با دیگران تفسیر کنیم؛ به‌ویژه با کسانی که همانند ما، اما با پیشینه‌های فرهنگی و اجتماعی متفاوت، خود را به شیوه‌ای دیگر ابراز می‌کنند. این تفاوت‌ها باید به‌عنوان منبع واقعی پیوندهای اجتماعی و ارتباطات انسانی شناخته شوند.

برای توضیح مفصل این نظریه‌های فلسفی استدلال‌ها به مفهوم جمعی بودن در معنای فرهنگی گسترش داده می‌شود. برای این منظور، تحلیلی مختصر از مفهوم «شناسایی» به‌عنوان یک طرح فلسفی ارائه می‌شود. این تحلیل، در ابتدا با بررسی فلسفه یوهان در مورد هویت آغاز شده و سپس به مفهوم «شناسایی متقابل» در فلسفه هگل پرداخته می‌شود. این روند فلسفی برای درک اهمیت و جایگاه مفهوم شناسایی و همچنین کاربرد آن در حوزه روابط بین‌الملل ضروری است.

مهمترین فیلسوف رمانتیک که برای توسعه بحث شناسایی باید انتخاب شود، «یوهان گاتفرید هردر» است. اهمیت و ارتباط هردر با مبحث «شناسایی» در تفاوتی قرار دارد که میان دو دیدگاه متفاوت از هویت وجود دارد: یکی دیدگاه «انسان مستقل عقلایی» است و دیگری دیدگاه درباره مفهوم «خود تفسیرکنندگی انسان» از خویشتن خویش. از زمان کانت به بعد، بویژه، دیدگاه اول هویت انسان را به‌عنوان موجود عقلانی و مستقل تصور کرده است که با اراده آزاد خویش و براساس اصول عقلایی قوانین و سیاست‌های مربوط به حیات اجتماعی و سیاسی خود را تعریف کرده و طبق همان قوانین عمل می‌کند. به عبارت دیگر، فرد مستقل نه‌تنها قوانین را تعیین می‌کند، بلکه خود نیز تابع همان قوانین است. این نوع نگرش به هویت فردی، زندگی اجتماعی و جمعی را که برای انتخاب‌های معنادار و استفاده واقعی از خودمختاری لازم است، نادیده می‌گیرد. یعنی در این دیدگاه، فرد به‌طور مستقل از دیگران عمل می‌کند و هیچگونه تعامل و وابستگی به جامعه ندارد مگر اینکه چنین تعاملی با اراده آزاد او و از طریق قراردادی اجتماعی تسهیل شود. در نقطه مقابل، نظریه «خود تفسیرکنندگی انسان» براین باور تأکید دارد که انسان‌ها موجوداتی خودبیان‌گرا و خودتعریف-کننده هستند. این دیدگاه می‌گوید که یافتن خویشتن خویش و شکل‌گیری هویت انسان درابتدا از ژرفای درونی او سرچشمه گرفته و سپس از طریق روابط اجتماعی و فرهنگی خود را شکوفا می‌سازد. به عبارت دیگر، انسان‌ها برای کشف استعدادهای درونی خود به جامعه نیاز دارند و هویت آن‌ها تنها در تعامل با دیگران و در بستر اجتماعی معنا پیدا می‌کند. در این دیدگاه، انسان‌ها نیرویی درونی دارند که سعی می‌کنند هویت خود را در برابر فشارها و تحمیل‌های احتمالی دنیای بیرونی حفظ و ابراز کنند.[208]

---

[206] Horizons of meaning
[207] Self-expression
[208] Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 15. Also, Taylor, "The Expressivist Turn," in *The Sources of the Self*, op. cit., pp. 368-386; and Taylor, "The Importance of Herder," in *Philosophical Arguments*, op. cit., pp. 79-99.

نظریه «خود تفسیرکنندگی انسان» همچنین به این مسئله توجه دارد که هویت افراد در زمان‌ها و مکان‌های خاص محدود است. به این معنا که انسان‌ها به‌طور کامل از بستر فرهنگی و اجتماعی خود تأثیر می‌پذیرند. در نتیجه، این دیدگاه می‌پذیرد که افراد قادرند دنیای خود و مفاهیم خوب و درست را بر اساس پیشینه فرهنگی خود بسازند. این ایده یکی از پایه‌های نظریه شناسایی است. به عبارت دیگر، طبق این نظریه، انسان‌ها حق دارند که هویت خود را در چارچوب فرهنگی و اجتماعی خود تعریف کنند و این حق باید به رسمیت شناخته شود. همان‌طور که در یک نقل‌قول از چارلز تیلور آمده است که: «ما در همه‌جا انسان‌ها را می‌بینیم که به محض اینکه آنرا تشخیص دهند، در حال استفاده از حق خود برای شکل دادن به هویت خویش و شکوفایی آن به نوعی انسانیت هستند».[۲۰۹]

اگر به نظریه «خود تفسیرکنندگی انسان» از هویت نگاه عمیق‌تری بیندازیم، می‌بینیم که انسان‌ها برای درک و شناخت دنیای پیرامون خود منابع مختلفی دارند. به عبارت دیگر، ابزارها و روش‌هایی که همه ما برای فهمیدن دنیا در اختیار داریم، متنوع هستند. به همین دلیل است که هر فرد یا گروه می‌تواند دنیای خود را به‌گونه‌ای متفاوتی درک کرده و تفسیر کند. این تفاوت‌ها در ادراک جهان باعث می‌شود که فرهنگ‌های مختلف، متعلق به گروه‌ها و ملت‌های مختلف، برای خودشان واقعی و معتبر باشند. از آنجا که انسان‌ها با پیشینه‌ها و تجربه‌های مختلفی بزرگ می‌شوند و تاریخ خود را به شیوه‌های گوناگون روایت می‌کنند، هیچ‌کس از نظر انسانی بالاتر از دیگری نیست. بنابراین، هیچ‌چیز گمراه‌کننده‌تر از این نیست که بکوشیم یک نوع فرهنگ را به همه ملت‌ها و دوره‌های زمانی مختلف تحمیل کنیم. اگر ما حق داریم که برنامه زندگی خود را طراحی کنیم و آزادانه انتخاب کنیم که چگونه زندگی کنیم، هم‌نوعان ما هم باید همان آزادی را به‌طور برابر داشته باشند. یعنی این که باید مسیرهای مختلفی برای رشد فرهنگی و هویتی وجود داشته باشد و هر فرد یا گروه بتواند هویت خاص خود را داشته باشد. هر فرهنگ هویت ویژه‌ای دارد که دیدگاه خاصی از زندگی انسانی را به نمایش می‌گذارد و این دیدگاه می‌تواند از نظر زیبایی‌شناختی و فلسفی شگفت‌انگیز باشد. به‌طور مثال، «هر ملت مرکز ثقل خاص خود را دارد و به همین دلیل، منابع خوشبختی‌اش در درون خود آن ملت است».[۲۱۰] تنها در این شرایط است که برابری به‌طور واقعی معنا پیدا می‌کند. ما باید این تفاوت‌ها را بپذیریم و برابری خود را در تفاوت‌های‌مان بشناسیم.

یوهان هردر، با توجه به تنوع دوره‌های تاریخی، به ویژگی‌های خاص هر ملت، گروه و فرهنگ توجه کرده و تأکید می‌کند که حتی در داخل یک جامعه، طبقات مختلف براساس فعالیت‌های خاص خود قادر به شکل‌دهی فرهنگ‌های متفاوتی هستند. بنابراین، او از هرگونه نظریه جهانشمولی که بخواهد شکل‌گیری هویت انسان‌ها را یکسان و مشابه ببیند، فاصله می‌گیرد. این نگرش، به‌ویژه در نقد فردگرایی و ابزاری‌گرایی‌ای است که با انسان‌گرایی دوران روشنگری مرتبط است. او استدلال می‌کند که ما دنیای خود را نه از طریق یک دیدگاه یکسان، بلکه از طریق آنچه در درون خود می‌یابیم درک می‌کنیم. درحقیقت، هویت ما در تعامل با دنیای پیرامون از درون‌مان شکل می‌گیرد.[۲۱۱] به همین دلیل، تاریخ و فرهنگ هر فرد و ملت برپایه تجربیات و نیازهای درونی آن‌ها به‌طور متفاوتی ساخته می‌شود. «در تمام نهادهای زمینی خود، انسان نمی‌تواند هیچ هدفی غیر از آنچه که در درون خود قرار دارد، تصور کند».[۲۱۲] در واقع، هویت فردی ما از درک و تفسیر متفاوت‌مان از جهان شکل می‌گیرد. این بدین معناست که بیان هویت هر فرد به شیوه‌های خاص و منحصر به فرد خود صورت می‌گیرد و این خود باعث فردیت و تمایز بیشتر او از دیگران می‌شود. به همین دلیل، باید پذیرفت که «هر فرد باید با معیاری خاص سنجیده شود، معیاری که منحصراً متعلق به خودش است».[۲۱۳]

با توجه به این نگاه به هویت، باید این نکته را درک کرد که افراد در سنت‌های فرهنگی، زمان‌ها و مکان‌های مختلف به‌طور متفاوت محدود می‌شوند. بر اساس این تحلیل، فردیت هر فرد ابتدا در چارچوب زندگی فرهنگی او شکل می‌گیرد و سپس تحت تأثیر تنوع سنت‌های فرهنگی متفاوت قرار می‌گیرد. برای روشن‌تر شدن این موضوع، باید گفت که هویت هر انسان به‌طور عمیقی تحت تأثیر زمینه فرهنگی‌ای است که برای او ارزشمند است. بنابراین، نمی‌توان او را مشابه دیگر گروه‌های فرهنگی دانست، مگر اینکه از طریق همپرسگی و شناسایی متقابل به یک نقطه مشترک برسند. این نقطه مشترک نه به معنای کنار گذاشتن و حذف ارزش‌ها و اعتقادات فرهنگی آن‌ها، بلکه به‌معنای یافتن زمینه‌ای مشترک است که بتوانند در آن به‌طور صادقانه و برابر به تعامل و تفاهم بپردازند.

---

[209] Taylor, "The Politics of Recognition," pp. 272-273.

[210] Johann Gottfried Herder, *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*, Ioannis D. Evrigenis, Daniel Pellerintrans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. xxviii.

[211] The 'expressivist turn' was coined by Taylor in order to highlight the importance of the inner depths in development of the selfhood. See: Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), chapter 1. Also see Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 368-390.

[212] Herder, *Outlines of A Philosophy of the History of Man*, p. 272.

[213] Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, p. 375.

با نگاه هوادارانه به خاص‌گرایی فرهنگی، یعنی به رسمیت شناختن خصوصیات منحصربه‌فرد هر فرهنگ، هردر معتقد است که ریشه‌های احساس هویت فردی را باید در رشد و پیشرفت فرهنگی هر ملت جستجو کرد. او این جستجو را یک اصل جهانشمول می‌داند که به کمک آن می‌توان تفاوت‌های فرهنگی بین جوامع مختلف جهان را درک کرد. این اصل به‌عنوان «قانون بزرگ طبیعت» عمل می‌کند؛ به این معنا که هر انسان باید اجازه داشته باشد شرایط خود را مطابق آنچه خود درست و مناسب می‌داند، شکل دهد.[214] عقیده اصلی در این باور این است که چون فرهنگ‌ها از جامعه‌ای به جامعه دیگر متفاوت هستند، باید تنوع این ارزش‌ها و برابری آنها را به رسمیت شناخت، زیرا زندگی انسان چیزی جز تغییر و تحول نیست و دوره‌های مختلف زندگی انسان داستانی از تغییرات پی‌درپی است. این ایده تغییر و تنوع، نگرش اروپا-محورانه هویت انسان را به چالش می‌کشد که می‌گوید همه انسان‌ها برای تامین خوشبختی خود باید مانند اروپایی‌ها زندگی کنند. از دیدگاه هردر، راه اصیل برای ساخت هویت، در پذیرش و گرامی‌داشت تفاوت‌ها و تنوع‌های فرهنگی نهفته است و او با قاطعیت مخالف پذیرش یک الگوی یکسان و ثابت برای زندگی همه مردم در جهان است. او این نظریه را اینگونه توضیح می‌دهد:

> آیا انسان فرزند تصادف است که او را در این مکان یا آن مکان قرار داده و ظرفیت لذت‌بردن، و نوع و میزان شادی‌ها و غم‌هایش را براساس کشور، زمان، ساختار وجودی و شرایطی که در آن زندگی می‌کند، تعیین کرده است؟ نادیده گرفتن این واقعیت که همه ساکنان جهان برای خوشبختی نیازی به اروپایی شدن ندارند، نهایت حماقت و غرور است.[215]

به‌طور قطع، اگر جوامع با پرورش پیشینه‌های خاص خود و با عناصر گوناگون زمان، ساختار و شرایط خاص خود توسعه یابند، نمی‌توان یک الگوی یگانه را برای درک سنت‌ها و ارزش‌های فرهنگی متفاوت آن‌ها مطرح کرد. هویت‌هایی که به‌صورت فرهنگی توسعه یافته‌اند، حاصل حساسیت به شرایط تاریخی و دوران‌های مختلف در مکان‌های گوناگون هستند. جامعه‌ای که فرد در آن متولد می‌شود، مسئله‌ای است که به شانس وابسته است. اگر فردی آمریکایی در فرهنگی غیرآمریکایی به دنیا آمده بود، معیارهای فرهنگی غیرآمریکایی را می‌پذیرفت؛ و صرفاً به دلیل این تفاوت‌ها، دلیلی برای فرض برتری یا پستی آن معیارها وجود ندارد. در این نقطه از استدلال، هردر اصرار دارد که ارزش زندگی انسان و مسیر خوشبختی او، مانند هویتش، باید از «درون عناصر زنده‌ی شرایط آن» درک شود و اینکه «این بی‌نظمی‌ها و تناقض‌ها ... کاملاً انسانی هستند».[216] خوشبختی یک جامعه در هر زمان به‌طور تاریخی به زبان و فرهنگ آن وابسته است. راه‌های دستیابی به زندگی سعادتمند، با توجه به هر ملت متفاوت است؛ بنابراین باید از تحمیل یک مدل واحد بر همه گروه‌ها یا ملت‌ها پرهیز کرد. آنچه باید به‌ویژه به آن توجه داشت این است که هر فرد از طریق روابط داخلی و تحولات فرهنگی، در راستای اهداف جامعه خود تعریف و شکل می‌گیرد.

> هر شکل از کمال انسانی، در واقع، به نوعی ملی و وابسته به زمان است و در دقیق‌ترین حالت، فردی است. هیچ چیزی بدون تأثیر زمان، آب‌وهوا، ضرورت، رویدادهای جهانی یا تصادفات سرنوشت شکل نمی‌گیرد و توسعه نمی‌یابد.[217]

مسئله تفاوت بین جوامع، از دیدگاه هردر، به این معنی نیست که تمام شباهت‌ها میان مردم نادیده گرفته شود. در واقع، شباهت‌ها وجود دارند و انسان‌ها در ویژگی‌های بنیادی مشترکی با هم شریک‌اند؛ اما هردر معتقد است که هر جامعه‌ای با توجه به گذشته، فرهنگ، و تاریخ منحصربه‌فرد خود، به تدریج ویژگی‌های خاص و یکتایی را شکل می‌دهد. این یعنی، هر جامعه‌با عبور از مسیر تاریخی خاص خود، هویتی متمایز پیدا می‌کند که آن را از دیگران متفاوت می‌سازد. این تفاوت‌های فرهنگی به‌مثابه «مرکز خوشبختی» هر ملت است، یعنی هر ملت راه و روش ویژه‌ای برای دستیابی به خوشبختی دارد، همان‌طور که هر جسمی مرکز ثقل خاص خود را دارد. منظور این است که نمی‌توان یک الگوی یکسان برای همه ملل تجویز کرد؛ هر ملت باید به فرهنگ و شرایط خاص خود تکیه کند تا خوشبختی و رفاه خود را به دست آورد.

در اینجا برای اولین بار مفهوم تفاوت‌های فرهنگی را در معنای مدرن انسان‌شناسی به کار می‌برد تا نشان دهد که هر دوره یا گروهی در شرایط تاریخی متغیر، روش زندگی خاص خود را شکل می‌دهد. از نظر او، تفاوت‌های فرهنگی نه تنها طبیعی بلکه ضروری هستند؛ زیرا هر فرهنگ مجموعه‌ای از عناصر پیچیده‌ای همچون هنر، صنعت، تجارت، علم، نهادهای سیاسی و ادبیات، و همچنین ایده‌ها، باورها، آداب و رسوم و اسطوره‌ها را شامل می‌شود که همگی در کنار یکدیگر شاکله فرهنگ آن جامعه را تشکیل می‌دهند. او باور داشت که فهم و درک انسان باید به گونه‌ای پرورش یابد که همه این تفاوت‌ها را به رسمیت بشناسد و به آن‌ها مجال رشد و شکوفایی دهد. به همین دلیل، زمین به‌عنوان مکانی برای زندگی انسان‌ها، با تنوع و گوناگونی فراوان آفریده شده است تا این موجودات متنوع نیز در شرایط گوناگون و با فرهنگ‌های متنوع، به رشد و تکامل برسند. از نظر هردر، این تنوع در

---

[214] Herder, *Outlines of A Philosophy of the History of Man*, p. 272.
[215] Ibid., p. 393.
[216] Herder, *Another History of Philosophy,* p. 191.
[217] Ibid.

واقع موهبتی است که به انسان‌ها فرصت می‌دهد تا با تجربه‌ها و سنت‌های مختلف، هویت‌ها و مسیرهای منحصربه‌فرد خود را برای زندگی خوش و کامل شکل دهند.

با این حال، از آنجا که هر جامعه‌ای در یک دوره خاص تاریخی، فرهنگ منحصر به‌فرد و مشخصی را شکل می‌دهد که به آن هویت و ویژگی‌های خاصی می‌بخشد، ممکن است برخی از خصوصیات و فعالیت‌های فرهنگی در این فرایند تاریخی بر دیگر ویژگی‌ها غلبه پیدا کنند و به نوعی، مشخصه اصلی آن فرهنگ شوند. به بیان دیگر، برخی عناصر فرهنگی به دلیل شرایط و عوامل تاریخی، پررنگ‌تر شده و نقش برجسته‌تری در تعریف هویت آن جامعه ایفا می‌کنند. در این بحث، تحت تأثیر اندیشه‌های مونتسکیو، این عقیده به بحث گذاشته می‌شود که شکل‌گیری فرهنگ یک جامعه نتیجه تعامل پیچیده‌ای از عوامل محیطی، توانایی‌های فردی، فعالیت‌های خاص و نگرش‌های آن جامعه است. این مجموعه عوامل به‌طور همزمان بر روند شکل‌گیری فرهنگ تاثیر می‌گذارند، به‌طوری‌که هر کدام از این عناصر، به سهم خود، جامعه را به سوی شکل‌گیری فرهنگی متمایز سوق می‌دهند.

شایان ذکر است که فرهنگ معنوی یک جامعه بخشی از «تاریخ حقیقی بشر» است؛ تاریخی که بدون آن، رویدادهای بیرونی جهان معنای عمیقی نخواهند داشت و صرفاً همچون ابرهایی گذرا خواهند بود.[۲۱۸] به بیان دیگر، این فرهنگ معنوی است که به تاریخ یک جامعه عمق و تداوم می‌بخشد و سبب می‌شود که زندگی انسانی معنایی فراتر از رویدادهای صرف داشته باشد. از دیدگاه هردر، عقل‌گرایی دوران روشنگری که به‌اصطلاح به عنوان نقطه اوج خرد انسانی در نظر گرفته می‌شود، در عمل تنها تأثیری محدود بر «بخش کوچکی از جهان» گذاشته است و نتوانسته جهان را به‌طور گسترده تحت تأثیر قرار دهد. او معتقد بود که این نوع عقل‌گرایی به سختی قابل گسترش به همه جوامع است، مگر آنکه کل فرهنگ‌ها و جوامع به‌طور همزمان تغییر کنند و در نتیجه آن، ساختارهای فرهنگی عمیقاً دگرگون شوند.[۲۱۹]

به رسمیت شناختن این که هر ملت چشم‌انداز اخلاقی خاص خود را دارد که از پیشینه فرهنگی‌اش سرچشمه می‌گیرد، افقی خردمندانه فراهم می‌آورد که در آن ارزش‌های اخلاقی و خیرهای اجتماعی متفاوت می‌توانند به‌رغم ناسازگاری، در کنار هم به‌طور مسالمت‌آمیز همزیستی کنند. ارزش‌های انسانی نمی‌توانند به شکلی منسجم و کاملاً هماهنگ در کنار یکدیگر قرار بگیرند، زیرا این ارزش‌ها به طور اساسی چندگانه و اغلب ناسازگار با یکدیگرند. جهان ما از تعارضات و اختلافات اخلاقی میان ملت‌هایی تشکیل شده است که مشخصات فرهنگی خاص خود را دارند. به این معنا، نمی‌توان انتظار داشت که همه خیرهای اخلاقی به‌طور همزمان محقق شوند یا تنها یک راه منطقی برای اولویت‌بندی آن‌ها وجود داشته باشد. این خیرها و معانی‌شان باید در قالب زبان عملی فهم شوند که در شکل زندگی اجتماعی تجسم یافته است. به این ترتیب هردر نوعی تفکر را توسعه داد که نسبتاً نوآورانه و ناسازگار با عقل‌گرایی دوران روشنگری بود.

خلاصه اینکه، نظریه هردر درباره اصالت هویت فرهنگی، واقعیتی را بازتاب می‌دهد که در آن تعامل پیچیده‌ای از نیروهای مختلف محیطی، قدرت‌های فردی، فعالیت‌های خاص و نگرش‌ها در طول تاریخ دست به دست هم می‌دهند تا روح یا فرهنگ متمایز یک ملت را شکل دهند. از این دیدگاه، نتیجه‌گیری می‌شود که هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند بدون مخالفت متحد شود، زیرا به‌طور طبیعی، جامعه از مجموعه‌ای متنوع از نظرات و منافع مردم خود تشکیل شده است. بنابراین، هیچ فرد یا ملت نمی‌تواند به‌طور مجزا یا انتزاعی از زمینه‌های اجتماعی و سنت‌های فرهنگی خود تصور شود. همچنین، معقول نیست که باور داشته باشیم خوبی و ارزش‌های اخلاقی خاص یک ملت به‌طور دقیق همانند در سایر سنت‌های فرهنگی تکرار شود. اما می‌توانیم فکر کنیم که شباهت‌هایی بین فعالیت‌ها و ارزش‌های فرهنگ‌های مختلف وجود دارد که ممکن است همپوشانی داشته باشند. این شباهت‌ها به ما این امکان را می‌دهند که ارزش‌های خاص ملت‌ها را شناسایی کنیم. توانایی درک، دلیل این است که می‌توانیم آرزوها، ارزش‌ها و اهداف جوامعی را که متفاوت از جامعه خودمان هستند، درک کنیم.

اگرچه تأثیر برجسته هردر در نظریه شناسایی تیلور به وضوح مشاهده می‌شود، اما این نظریه همچنان مدیون هگل است که در دیالکتیک معروف «ارباب و برده» در *پدیدارشناسی روح*، نظریه «شناسایی متقابل» را بگونه‌ای تحسین‌برانگیز توسعه داد. با این حال، علیرغم اهمیت تئوری شناسایی هگلی و اینکه تیلور از نظر فلسفی تحت تأثیر هگل است، در نوشتار معروف *سیاست‌های شناسایی* تیلور بیشتر به اندیشه‌های هردر رجوع کرده تا اینکه به هگل بپردازد.[۲۲۰] به نظر می‌رسد دلیل این انتخاب، اهمیت بنیادین

---

[218] Herder, *Outlines of a Philosophy of the History of Man*, p. 414.

[219] Ibid., p. 216.

[220] Those works includes notably: Charles Taylor, "The Politics of Recognition," in *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995); Charles Taylor, The Dynamics of Democratic Exclusion," *Journal of Democracy* 9, no. 4 (1998): 143-56; Charles Taylor, "Living with Difference," in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen and Milton C. Regan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 212-226; Charles Taylor, "Democracy, Inclusive and Exclusive," in *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Richard Madsen et al. ed. (Berkeley: University

هردر در شکل‌گیری نظریه‌ای ابزارگرایانه از خود و همچنین تأثیر او در توسعه ایده چندفرهنگ‌گرایی باشد. با بررسی دقیق‌تر آثار تیلور، مشخص می‌شود که در نوشته‌های بعدی‌اش، او عمدتاً از فلسفه هردر بهره برده است. با این وجود، برای درک بهتر و تکمیل مفهوم شناسایی، لازم است که ایده شناسایی در قالب هگلی آن را بیشتر بررسی کنیم. این موضوع به ما کمک می‌کند تا به طور عمیق‌تری به ایده‌ی خود تاریخی و فرهنگی‌مداخله‌گرای خود و اهمیت آن در تکمیل اخلاق شناسایی پرداخته و به ویژه نحوه تأثیر این نظریه بر *نظریه روابط بین‌الملل* را بررسی کنیم.

هگل مفهوم شناسایی خود را در دو اثر اصلی خود، *پدیدارشناسی روح* و *فلسفه حق*، ارائه می‌دهد، اما هرکدام از این آثار رویکرد متفاوتی به این مفهوم دارند که درک دقیق آن‌ها نیازمند توجه به تغییرات زمینه و تأکیدات خاص در هر اثر است.

در *پدیدارشناسی روح*، هگل شناسایی را به‌عنوان یک فرآیند ذهنی و درونی بررسی می‌کند. در اینجا، او مفهوم شناسایی را با یک نوع «آگاهی خودتخریب‌گر»[۲۲۱] پیوند می‌زند. این به این معناست که فرد، برای اینکه به‌طور کامل خود را بشناسد و به خودآگاهی برسد، نیازمند شناسایی از سوی دیگری است. این فرآیند در دیالکتیک معروف «ارباب و برده» به‌خوبی نمایان می‌شود. در این دیالکتیک، هگل نشان می‌دهد که در روابط قدرت، فردی که به عنوان «ارباب» شناخته می‌شود، تنها زمانی می‌تواند خود را به‌طور کامل بشناسد که توسط «برده» مورد شناسایی قرار گیرد، هرچند که در ابتدا برده به‌طور ظاهری تابع ارباب می باشد. این نوع تعامل و تضاد میان دو قطب مخالف، امکان درک هگل از شناسایی را شکل می‌دهد، جایی که خودآگاهی از طریق تعامل با دیگری و نیاز به تأیید متقابل رشد می‌کند.

اما در *فلسفه حق*، هگل رویکردی عینی‌تر به شناسایی ارائه می‌دهد. در این اثر، او شناسایی را نه تنها به‌عنوان یک فرآیند درونی و ذهنی، بلکه به‌عنوان یک امر اجتماعی و حقوقی مطرح می‌کند. هگل در اینجا بر شناسایی متقابل تأکید می‌کند، جایی که افراد نه تنها در درون خود، بلکه در روابط اجتماعی و قانونی نیز یکدیگر را شناسایی می‌کنند. در این دیدگاه، شناسایی به ابزاری برای شکل‌گیری زندگی اخلاقی و اجتماعی تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، هگل معتقد است که برای تحقق زندگی اخلاقی، فرد باید به‌طور رسمی و اجتماعی شناسایی شود. این شناسایی نه تنها به معنای تأیید هویت فرد، بلکه به معنای تأسیس حقوق و جایگاه اجتماعی او است. بنابراین، در زندگی اخلاقی، داشتن حقوق فقط از طریق شناسایی از سوی دیگران ممکن می‌شود؛ یعنی فرد باید «حق داشتن حقوق» خود را از دیگران به رسمیت بشناسد.

در نهایت، این دو رویکرد هگلی - یک رویکرد ذهنی و درونی در پدیدارشناسی روح و یک رویکرد عینی و اجتماعی در فلسفه حق - در مجموع تصویری جامع از مفهوم شناسایی به‌دست می‌دهند که برای نظریه‌های معاصر شناسایی بسیار تأثیرگذار و مرکزی است. این رویکرد دوگانه، که هم به ابعاد فردی و ذهنی و هم به ابعاد اجتماعی و عینی شناسایی توجه دارد، پایه‌گذار بسیاری از بحث‌ها و توسعه‌های معاصر در زمینه‌های فلسفه اخلاق، سیاست و نظریه روابط بین‌الملل است.

در *پدیدارشناسی روح*، هگل توضیح می‌دهد که برای دست‌یابی به خودآگاهی، فرد نیازمند «مبارزه برای شناسایی» است. این مبارزه به‌طور خاص یک فرآیند درون‌موضوعی است، یعنی فرآیندی که در آن فرد از طریق تعامل با دیگران، هویت و خودآگاهی خود را می‌سازد و تقویت می‌کند. درحقیقت، برای اینکه فرد به خودآگاهی برسد و هویت خود را تثبیت کند، باید بتواند خود را در دیگری ببیند. یعنی برای اینکه خود را بشناسد و هویت خود را درک کند، باید تأسیس و تأیید این هویت را از چشم دیگری نیز مشاهده کند. این فرایند شبیه به این است که فرد باید به‌طور همزمان خود را در نگاه دیگری ببیند و دیگری را در آینه خود ببیند. به عبارت دیگر، «خودآگاهی» زمانی در فرد شکل می‌گیرد که او خود را نه فقط به‌عنوان یک موجود مستقل، بلکه به‌عنوان موجودی که از دیگران تأیید و شناسایی می‌شود، بشناسد. هگل می‌گوید: «خودآگاهی تنها زمانی وجود دارد که برای دیگری وجود داشته باشد؛ یعنی خود تنها در صورتی که از سوی دیگری شناخته شود، به وجود می‌آید».[۲۲۲]

این ایده در دیالکتیک «ارباب و برده» که هگل در *پدیدارشناسی روح* مطرح می‌کند، به وضوح قابل مشاهده است. در این دیالکتیک، دو فرد در یک وضعیت قدرت متفاوت قرار دارند؛ یکی به‌عنوان «ارباب» و دیگری به‌عنوان «برده». آقا برای حفظ قدرت خود نیاز دارد که برده او را به‌عنوان آقا شناسایی کند، اما در عین حال، آقا نیز به‌طور غیرمستقیم به شناسایی و تأیید از سوی برده نیاز دارد تا خود را به‌عنوان یک آقا بشناسد. این تعامل نشان می‌دهد که فرد برای به دست آوردن خودآگاهی و تثبیت هویت خود، باید در آینه نگاه دیگری دیده شود و شناخته شود. بنابراین، این شناسایی متقابل به هگل کمک می‌کند تا نشان دهد که

---

of California Press, 2002); Charles Taylor, "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes," in *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer,* J. Malpas, U. Arnswald and Jens Kertshcer ed. (Cambridge: MIT Press, 2002).

[221] Self-subverting notion of consciousness

[222] Wilhelm Friedrich Hegel, *Phenomenology of Spirit*, A. V. Miller trans. (Oxford: Clarendon Press, 1977), Para. 178.

خودآگاهی تنها در تعامل و شناسایی متقابل میان افراد برابر و مستقل ممکن است. او در اینجا تأکید می‌کند که شناسایی نیازمند احترام به حقوق برابر طرفین است. یعنی، برای اینکه دو فرد بتوانند یکدیگر را شناسایی کنند، باید حقوق یکدیگر را به‌طور برابر به رسمیت بشناسند. «آن‌ها خود را به‌عنوان کسانی که یکدیگر را متقابلاً شناسایی می‌کنند، به رسمیت می‌شناسند».[۲۲۳] در نهایت، هگل در این مفهوم از شناسایی به یک فرآیند دوطرفه و ضروری اشاره دارد که در آن نه تنها فرد نیاز دارد که دیگری او را بشناسد، بلکه او نیز باید دیگری را به همان اندازه به رسمیت بشناسد. این فرآیند شناسایی متقابل، پایه‌گذار شکل‌گیری خودآگاهی و هویت انسانی است و نقش اساسی در فلسفه اخلاقی و اجتماعی هگل ایفا می‌کند.[۲۲۴]

در اینجا بحثی با عنوان همگان‌گرایی «اخلاق خودفرمانی»[۲۲۵] مطرح می‌شود که از خودآگاهی فردی در یک کل انداموار و زنده سرچشمه می‌گیرد. در حقیقت، اخلاق خودفرمانی از تجربه‌ای ناشی می‌شود که فرد از گذار از آگاهی به خودآگاهی به‌عنوان یک روش ضروری زندگی کسب می‌کند. اهمیت طرح این عقیده این است که اخلاق خودفرمانی پیامدهایی برای شناسایی تفاوت‌ها دارد. برای روشن‌تر کردن رابطه فرمان اخلاقی در فرآیند خودآگاهی و تحلیل مفهوم شناسایی، باید به‌طور مختصر به اخلاق کانتی توجه کنیم. طبق نظر کانت، تأملات اخلاقی بین دو قطب اصلی انجام می‌شود: وظیفه‌ای جهانشمول (که برای همه انسان‌ها یکسان است) و تمایلات شخصی (که هر فرد به‌طور خاص به آن‌ها گرایش دارد). برای کانت، چیزی که به‌طور مطلق خوب است، *اراده خوب* است. این اراده خوب، تنها زمانی خوب است که عمل فرد نه بر اساس نتیجه‌و هدف خاص، بلکه بر اساس وظیفه و خواست اخلاقی انجام شود. وظیفه در این معنا به‌عنوان مبنای *امریّت مطلق* (قانون اخلاقی جهانی) در نظر گرفته می‌شود.[۲۲۶] اما مشکل این دیدگاه این است که کانت بر اساس تأملات فردی و انتزاعی این قانون را بنیان می‌گذارد و به همین دلیل، این نظریه از نظر هگل فاقد بعدی میان‌موضوعی است. به عبارت دیگر، در نظر هگل، این نظریه به شکل کامل و متقابل «شناسایی» افراد از یکدیگر توجه نمی‌کند، در حالی که در مفهوم هگلی، «شناسایی» باید به‌صورت عملی متقابل و اجتماعی باشد، که در آن افراد همدیگر را در زمینه‌های اجتماعی و تاریخی به رسمیت می‌شناسند.

هگل به‌طور مشخص با مفهوم سنتی «شخص» که در فلسفه‌های کلاسیک یا حتی در فلسفه کانت به‌عنوان به‌عنوان آفریدگاری مستقل و مجرد مطرح می‌شود، مخالفت می‌کند، زیرا به نظر او انسان‌ها نمی‌توانند صرفاً به‌عنوان «شخص» مستقل و انتزاعی در نظر گرفته شوند. در واقع، او معتقد است که برای اینکه فرد (یا «شخص») به‌طور کامل وجود داشته باشد و هویت خود را درک کند، باید در ارتباط با دیگران و در یک زمینه اجتماعی و تاریخی تعریف شود. این ارتباطات میان‌موضوعی، یعنی تعامل و شناسایی متقابل با دیگران، اساس «وجود» و «هویت» فرد را شکل می‌دهد. به زبان بهتر، فرد یا «شخص» نمی‌تواند به‌طور مجرد و مستقل وجود داشته باشد، به این دلیل که انسان‌ها به‌طور ضروری و بنیادین در ارتباط با دیگران و در یک زمینه اجتماعی و تاریخی خاص خودشان قرار دارند. این به این معناست که هویت فردی در تاریخ و جامعه شکل می‌گیرد و بدون این زمینه‌های اجتماعی و تاریخی، مفهوم «شخص» به‌طور کامل قابل درک نیست. «پایه میان‌موضوعی» مفهوم «شخص» نیز قابل توجه است. این به معنای این است که فرد نمی‌تواند هویت خود را تنها بر اساس تأملات درونی یا احساسات شخصی خود بیابد، بلکه باید در تعامل با دیگران و در یک چارچوب اجتماعی و تاریخی، خود را بشناسد. این تعاملات میان‌موضوعی که افراد در آن به‌طور متقابل یکدیگر را شناسایی می‌کنند، اساس هویت انسانی را شکل می‌دهند. به همین دلیل، باید تاکید کرد که هویت فرد نه یک ویژگی ثابت یا از پیش‌تعیین‌شده، بلکه یک فرآیند در حال تحول است که در طول تاریخ و بر اساس روابط اجتماعی و فرهنگی شکل می‌گیرد. در اینجاست که هگل به تاریخ به‌عنوان عامل اصلی در شکل‌دهی به هویت انسانی نگاه می‌کند. افراد در گذر زمان و در تعامل با تغییرات اجتماعی و تاریخی خود را می‌سازند.[۲۲۷]

شایان ذکر است که هستی انسان یک «فضیلت جهانشمول» است، زیرا این هستی نیازمند «میانجی‌گری» است؛ یعنی انسان‌ها نمی‌توانند به‌طور مستقل و بدون در نظر گرفتن دیگران وجود داشته باشند. به‌عبارت دیگر، فرد در ارتباط با دیگران و در چارچوب اجتماعی خود، هویت پیدا می‌کند. هنگامی که این «هستی» (که از طریق میانجی‌گری در تعاملات اجتماعی و تاریخی به وجود می‌آید) به‌طور مستقیم و بی‌واسطه خود را نشان می‌دهد، ویژگی‌ای خاص و مشخص پیدا می‌کند. بنابراین استدلال‌ها، هگل با انکار مفهوم «شخص» به‌عنوان یک موجود مستقل، بر اهمیت زمینه‌های اجتماعی و تاریخی در شکل‌گیری هویت تأکید می‌کند. از نظر او، انسان‌ها باید در تعامل با دیگران و در تاریخ خودشان وجود داشته باشند. این نگاه هگلی به «موضوع» به‌طور چشمگیری متفاوت از دیدگاه‌های کلاسیک است که انسان‌ها را به‌عنوان موجوداتی مستقل و جدا از دیگران در نظر می‌گرفتند. برای هگل، هویت فردی نه یک حقیقت ثابت، بلکه فرآیندی است که در تعامل با دیگران و در زمینه‌های اجتماعی و تاریخی شکل می‌گیرد.

---

[223] Ibid., Para. 184.

[224] Ibid., Para. 113.

[225] Self-commanding ethics.

[۲۲۶] برای مطالعه دقیقتر نگاه کنید به *اصل انسانیت در حقوق بشر: آروزیی دیرپا برای رهایی* از این نویسنده که توسط اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل انتشار یافته است، مراجعه کنید.

[227] Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Para. 177.

باتوجه به این مباحث است که بحث درباره شناسایی در فلسفه به‌طور عمیقی با پرسش‌های مربوط به شکل‌گیری «خویشتن» مدرن و منابع آن پیوند خورده است. از یوهان هردر تا هگل، این سنت‌های فلسفی در تلاش بودند تا مفهوم «خویشتن» را نه به‌عنوان یک حقیقت ثابت، بلکه به‌عنوان مفهومی تاریخی و فرهنگی توضیح دهند. به این معنا که «خویشتن» نه یک موجود از پیش‌تعیین‌شده است، بلکه در تعامل با دیگران و در بستر تاریخ و فرهنگ شکل می‌گیرد. در این سنت فکری، «شناسایی» (یعنی تأیید هویت فرد توسط دیگران) به‌عنوان شرطی ضروری برای شکل‌گیری هویت مطرح می‌شود. به این معنا که فرد باید توسط دیگران شناسایی شود تا هویت خود را درک کند. این ایده در فلسفه هگلی بسیار پررنگ است، جایی که هگل می‌گوید خودآگاهی تنها در تعامل با دیگران و از طریق شناسایی متقابل تحقق می‌یابد. اما در مقابل این دیدگاه، سنت فلسفی دیگری وجود دارد که معمولاً بر شباهت‌های انسان‌ها تأکید می‌کند و تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرد. این سنت به‌ویژه در فلسفه کانت نمایان است، جایی که بر «برابری» همه انسان‌ها تأکید می‌شود. در این دیدگاه، «خود» به‌عنوان موجودی مستقل و مشابه به دیگر انسان‌ها در نظر گرفته می‌شود و بر این اساس، همه افراد به‌طور برابر شایسته احترام و حقوق انسانی هستند. بعنوان خلاصه، اگرچه هر دو سنت فلسفی مدرن به مفهوم «خویشتن» توجه دارند، در نحوه فهمیدن «خویشتن خویش» به معنی مدرن کلمه اختلاف نظر دارند. سنت کانتی بر برابری و شباهت تأکید می‌کند و از این منظر همه افراد به‌طور برابر شایسته احترام و حقوق هستند. در حالی که سنت هگلی بر تفاوت‌ها تأکید می‌کند و می‌گوید هویت انسان‌ها نه تنها به شباهت، بلکه به تفاوت‌های فرهنگی، تاریخی و اجتماعی آن‌ها بستگی دارد. این تفاوت‌ها باید به رسمیت شناخته شوند تا هویت هر فرد به‌طور کامل شکل بگیرد.

نظریه چارلز تیلور درباب سیاست‌های شناسایی

اینکه بر یک مفهوم هویت فرهنگی خاص در مقابل مفهومی همگان‌گرا از هویت تاکید شود، به چه معناست؟ چگونه می‌توان میان مفهومی از هویت که موضوعی تاریخی و فرهنگی است، با مفهومی انتزاعی وجه تفکیکی برقرار کرد؟ و اساسا چرا باید اصلاً این تمایز را درنظر گیریم؟

این پرسش‌ها که موضوعات اصلی تحقیقات فلسفی تیلور بوده‌اند، از نظریه‌های «خویشتن» مدرن گرفته تا نقش زبان در زندگی اجتماعی، و از هرمنوتیک تجربه‌های زیستی انسان تا مفهوم زندگی خوب، بیش از سه دهه ذهن او را به خود مشغول داشته‌اند. این مضامین اساسی، بنیان فکری آنچه را که در فلسفه تیلور به «سیاست شناسایی تفاوت‌ها» تبدیل می‌شود، تشکیل می‌دهند. سیاست شناسایی او به بحث‌های گسترده‌ای در مورد جنبش‌های اجتماعی معاصر و هویتی، مانند فمینیسم یا گروه‌های فرودست که برای شناسایی تفاوت‌های خود مبارزه می‌کنند، مرتبط است. اما مهم‌تر از همه، و از منظر این نوشتار، سیاست شناسایی «یکی از نیروهای محرکه پشت جنبش‌های ملی‌گرایانه» در سیاست است. درحالیکه از سوی دیگر، شناسایی تفاوت‌های فرهنگی نیاز حیاتی برای غلبه بر عدم تمایل برای شناسایی دیگرانی است که باعث آسیب، ظلم و در حبس قرار دادن آنها «در یک حالت نادرست، تحریف‌شده و کاهش‌یافته از وجود» است.

هرگاه این مفهوم از شناسایی به روابط بین‌الملل گسترش می‌یابد، می‌تواند به‌عنوان شرطی برای واقعیت کشورها و همچنین شرایطی که باید براساس آن یک نظم جهانی عادلانه «بایستی» برقرار شود، در نظر گرفته شود. این موضوع شایسته توضیح بیشتری است. تیلور به موضوع شناسایی و تفاوت‌های فرهنگی و هویتی پرداخته و به این نکته را مطرح می‌سازد که شناسایی فرد یا «خویش» باید علاوه بر برابری حقوقی و کرامت انسانی، به‌ویژه از دیدگاه روابط او با دیگران و تفاوت‌هایشان نیز مورد توجه قرار گیرد. در اینجا، تیلور تاکید دارد که شناسایی یک فرد به معنای پذیرفتن او به عنوان یک «خویشتن» مستقل و معتبر، نه تنها از نظر برابری در حقوق و کرامت، بلکه از آن جهت که او در ارتباط با دیگر «خویشتن‌ها» قرار دارد، مهم است. اساس بحث این است که هر فرد باید از نظر حقوقی و کرامت به‌طور برابر شناسایی شود. این به معنای آن است که همه انسان‌ها باید از حقوق یکسان برخوردار باشند و کرامت آنها باید مورد احترام قرار گیرد. اما شناسایی «خویشتن» خویش تنها به این مسأله محدود نمی‌شود که یک فرد از حقوق و کرامت برابر برخوردار باشد، بلکه شناسایی واقعی «خویشتن» باید در چارچوب روابط او با دیگر افراد و «خویشتن‌ها» شکل بگیرد. به عبارت دیگر، یک فرد باید در موقعیت و زمینه‌ای قرار گیرد که در آن با دیگران تعامل و ارتباط دارد و از این طریق هویت و خودآگاهی او مورد تایید و شناسایی قرار گیرد. این مسأله نشان‌دهنده اهمیت تفاوت‌ها و تنوعات فردی است؛ چرا که هویت افراد در روابط آنها با دیگران و در مواجهه با تفاوت‌ها تعریف می‌شود.

در اینجا این نکته برجسته می‌شود که کرامت و حقوق انسان‌ها با مفهوم «استقلال عقلایی» او پیوند دارند. یعنی هر فرد باید آزادی و حق انتخاب برای تعیین مسیر زندگی خود را داشته باشد و از این طریق می‌تواند مفهوم خاص خود از زندگی انسانی را ارائه کند. این ایده در دنیای معاصر به‌ویژه در زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی، با توجه به مبارزات گروه‌های هویتی که برای شناسایی تفاوت‌های خود و ارزش‌های خاص خود تلاش می‌کنند، مورد توجه قرار گرفته است. اما نکته غامض این است که منابع خیرهای اجتماعی در جوامع مختلف به‌قدری متنوع و گوناگون هستند که نمی‌توان آنها را تحت‌تأثیر دکترین‌هایی با اصول واحدی که بر مبنای استقلال عقلایی و بریده از متن عینی شرایط اجتماعی قرار دارند، درک کرد. به عبارت دیگر، نمی‌توان یک چارچوب واحد برای همه جوامع و فرهنگ‌ها تعریف کرد، چرا که هر فرهنگ و جامعه به‌طور خاص منابع متفاوتی از «خیر» یا

«خوبی» دارد که باید در نظر گرفته شود. در درون این جایگاه‌ها و مفاهیم مختلف خوب و خیر اجتماعی است که «خویشتن» انسانی شکوفا می‌شود. درحقیقت، اگر آنها بتوانند در یک شیوه زندگی مشترک با دیگران که تفاوت‌های آنها در آن به رسمیت شناخته می‌شود، مشارکت داشته باشند، امکان شکوفایی انسانی او فراهم می‌شود. به همین دلیل، وجود تفاوت در هویت، فرهنگ، مفاهیم خیر و خوبی نباید مانع ارتباط و همکاری انسان‌ها شوند، بلکه باید به‌عنوان عاملی برای پیوند و اتحاد آنها در نظر گرفته شود. مردم می‌توانند به دلیل تفاوت‌هایشان به هم پیوند خورده و از آن به‌عنوان نقطه قوت و عاملی برای رشد و شکوفایی مشترک بهره‌برداری کنند.[۲۲۸]

بی‌تردید، ارزش‌ها و مفاهیم مختلف و گاه متناقض از «زندگی خوب» ممکن است در صورتی که به‌درستی با یکدیگر هماهنگ یا شناسایی نشوند، با هم در تضاد قرار گیرند. در اینجا، ضعف و ناکامی بینش‌هایی که تفاوت‌ها را نادیده می‌گیرند، بیشتر نمایان می‌شود. در بحث جهانی‌گرایی/محلی‌شدن که در فصل اول به آن پرداخته شد، باید توجه داشت که لیبرالیسم رویه‌ای، که ادعا می‌کند «زمینه‌ای بی‌طرف برای همزیستی مردم از فرهنگ‌های مختلف فراهم می‌آورد»،[۲۲۹] قادر به پاسخگویی به نیازهای جهان در حال تکثر در شرایط جهانی‌شدن/محلی‌شدن نیست. افزون بر این، هرگاه تفاوت‌ها نادیده گرفته شوند، حس واقعی دموکراسی مدرن تضعیف می‌شود و مهمتر از همه، نوعی تضاد میان ارزش‌های متناقض ایجاد می‌شود که می‌تواند همبستگی اجتماعی را در جوامع تکثرگرا تهدید کند و آن را به خطر بیاندازد.

لازم به ذکر است که بینشی که تفاوت‌های موجود را نادیده می‌گیرد موجبات آسیب به هویت فردی را وارد می‌سازد، که این موضوع به نوبه خود به تضعیف تحقق یک جهان عادلانه می انجامد. علاوه‌براین، نادیده گرفتن برابری ارزش تفاوت‌ها در عمل همبستگی اجتماعی را ناتوان ساخته و به آن لطمات جدی وارد می‌سازد. این نکات حیاتی یعنی شناسایی به‌عنوان عاملی سازنده در تعریف هویت، شناسایی به‌عنوان راهی واقعی برای رسیدن به عدالت (مفهوم عدالت مبتنی بر شناسایی در مقابل اصل جهانی عدالت)، و شناسایی به‌عنوان منبع جدایی‌ناپذیر همبستگی، اصول بنیادین سیاست‌های شناسایی را شکل می‌دهند. این رویکرد تفکرآفرین به شناسایی تفاوت‌ها، تیلور را به اندیشمندی پیشرو تبدیل می‌کند که نظریه‌ای عمیق و تاثیرگذار در راستای نیازهای جهان چندفرهنگی، ارزش‌ها و تمدن‌های مختلف ارائه می‌دهد.

با توجه به ملاحظات فوق، در ادامه بر اساس این فرضیه بحث خواهم کرد که در تبیین تیلور، شناسایی، اولاً عامل تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری هویت است، ثانیاً عامل بنیادی در تعریف عدالت است، و ثالثاً عنصر اصلی همبستگی است. این سه موضوع، پایه‌های فکری لازم برای بحث درباره اخلاق شناسایی در روابط بین‌الملل را فراهم می‌کنند.

نقطه آغازین این تحلیل، بررسی مفهوم ابزارگرایانه از مفهوم «خویش» است که به این معناست که هر فرد، خود را از درون و از طریق احساسات و تجربیات شخصی‌اش شناسایی و بیان می‌کند. تیلور ادعا می‌کند که انسان‌ها موجودات خودمختاری هستند که از درون خود به جستجوی هویتشان پرداخته و خود را از طریق بیان اصیل خود می‌یابند. اما نکته‌ای که در این تحلیل برجسته می‌شود، این است که هویت واقعی یا اصیل انسان تنها از طریق تعامل با درون خویش به دست نمی‌آید. به عبارت دیگر، فرد نمی‌تواند تنها با تکیه بر احساسات یا تجربیات شخصی خود هویتی واقعی داشته باشد، بلکه این فرآیند نیازمند تعامل با دیگران و توجه به تجربیات اجتماعی است. تیلور تصریح می‌کند که ما خود را از طریق تعاملات و تعهدات اجتماعی، یعنی از طریق درک و توجه به ارزش‌ها و اصولی که از دیگران و جامعه می‌آید، می‌سازیم. به همین دلیل، هویت ما نمی‌تواند فقط یک موضوع درونی و فردی باشد؛ بلکه وابسته به فهم و تعامل با دیگران و محیط اجتماعی است. این دیدگاه برخلاف تصوراتی است که هویت فرد را به چیزی تنها درونی و شخصی می‌بینند. به عبارتی دیگر، هویت ما تحت تأثیر تعاملات اجتماعی است و نمی‌توان آن را تنها به مفهوم فردی و درونی تقلیل داد. تیلور به این نکته اشاره دارد که به رغم اینکه هر فرد در جستجوی هویت اصیل خود است، این هویت از طریق ارتباطات و تعاملات با دیگران و در زمینه‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. از طریق روابط اجتماعی است که «هویت من از طریق روابط و تعاملات اجتماعی شکل می‌گیرد و تعیین می‌کند که چه اصولی را تأیید یا رد می‌کنم، و چه چیزهایی برای من ارزش دارند».[۲۳۰]

---

[228] Charles Taylor, "Living with Difference," in *Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy*, Anita L. Allen and Milton C. Regan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 214.

[229] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 249.

[230] Taylor, *The Sources of the Self*, p. 27.

در نهایت، باید تأکید کرد که مفهوم خیر یا ارزش‌های انسانی باید در چارچوب اجتماعی و فرهنگی خاص خود فهمیده شود و نباید به اصول فراگیر و جهانی تقلیل یابد. او همچنین از فرد خواسته است که تعهدات اخلاقی شخصی خود را با ارزش‌ها و اصول اجتماعی سازگار کند، مانند احترام به برابری و دیگر اصول اخلاقی که در تعامل با جامعه معنی پیدا می‌کنند.[231]

هماهنگی میان دو مفهوم از انسان با ارجاع به تفسیر تیلور از انسان به عنوان موجودی خودتفسیرکننده روشن می‌شود. در این دیدگاه، به نظر نمی‌رسد چیزی به عنوان آنچه که هستند، مستقل از اینکه چگونه فهمیده می‌شوند، وجود داشته باشد؛ همه چیزها برای انسان تنها از طریق خودتفسیر و خودفهمی معنا پیدا می‌کنند.[232] به عبارت دیگر، خودتفسیری باید به عنوان پایه‌ای برای تمامی خیرات و ارزش‌های اجتماعی در نظر گرفته شود. با این حال، این ادعای نسبی‌گرایانه و مبهم را نمی‌توان بدون توضیح بیشتر پذیرفت. فرضیه‌ای که تیلور مطرح می‌کند این است که خودفهمی در درون یک «افق معنایی» پیشین اتفاق می‌افتد که از طریق آن خویشتن خویش را می‌توانیم یافته و پرورش دهیم. این چارچوب غیرقابل اجتنابی است که از طریق آن به شناخت خود می‌پردازیم و بدین ترتیب تفکر، عمل و تفسیر خود را شکل می‌دهیم. بی‌تردید، چارچوب تفسیر تحت تأثیر زبان، فرهنگ و خیرات اجتماعی‌ای است که ما در آن عمل می‌کنیم.[233] ما در این چارچوب زندگی می‌کنیم و آن را شکل می‌دهیم. به عبارت دیگر، هویت ما با احساس معنایی که به اشیاء و موقعیت‌هایی که در زندگی روزمره با آن‌ها مواجه می‌شویم، می‌دهیم، گره خورده است. در درون این چارچوب، ما، موجودات خودتفسیرگر، اهداف خود را شناسایی کرده، تصورات خود از زندگی خوب را ارزیابی می‌کنیم و الگوهای زندگی معنادار خود را تعیین می‌نماییم. اما، با وجود اینکه ما خود را از طریق شیوه‌های اصیل انسانی خود کشف می‌کنیم، این جستجو را در پرتو پیوندهای اجتماعی که در آن دیگران نیز همان تفسیر از زندگی خوب را انجام می‌دهند، دنبال می‌کنیم. این افق یا چارچوب ما را به هم متصل می‌کند، حتی اگر اهداف خود را به شیوه‌های مختلف دنبال کنیم. این اساس ویژگی دوم تفسیر تیلور از خود است که در آن انسان نه تنها به عنوان موجودی خودتفسیرگر، بلکه به طور اجتناب‌ناپذیر به عنوان ارزیابی قدرتمندی از خیرات و ارزش‌ها نیز دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری این است که ما انسان‌ها به عنوان موجودات مستقل عقلایی، هر کدام راه منحصر به فرد خود را برای دستیابی به مفهوم زندگی خوب داریم. این مسیر ویژه‌ای که هر فرد برای خود انتخاب می‌کند، باعث می‌شود که ما به «خویشتن»های متفاوت از یکدیگر تبدیل شویم. ما از اصول مشابهی پیروی نمی‌کنیم، به این معنا که به راه‌های دیگران برای داشتن زندگی معنادار بی‌احترامی نمی‌کنیم. بلکه هر فرد باید حق داشته باشد که مسیر اصیل خود را برای شناختن خودش و زندگی انسانی‌اش پیدا کند، حتی اگر این مسیر با دیدگاه‌های نزدیک‌ترین افراد، مانند اعضای خانواده، متفاوت باشد.

ایده مشابهت از اصل انسانیت نشأت می‌گیرد، که طبق آن تمام انسان‌ها شایسته احترام برابر هستند. اما این احترام از این نکته می‌آید که انسان‌ها به عنوان موجودات مستقل عقلایی، قادرند زندگی خود را بدون دخالت خارجی هدایت کنند. این تعریف از انسان به سیاست‌های جهانی و حقوق بشر می‌انجامد که بر کرامت و احترام به برابری همه افراد تأکید می‌کند. در عین حال، ایده اصالت (یا همان اصالت فردی) به ویژگی‌های خاص و متمایز هویت‌های فردی و گروهی اشاره دارد. از این روی، به دنبال سیاستی است که تفاوت‌ها و تنوع‌های انسانی را مورد احترام قرار دهد. به این ترتیب، اصالت به نوعی به عنوان جایگزینی برای اصل جهان‌شمول برابری کرامت انسانی مطرح می‌شود و بر لزوم شناسایی و پذیرش تفاوت‌های انسانی در سطح اجتماعی و سیاسی تأکید می‌کند. تیلور به درستی بیان می‌کند که علی‌رغم وجود برخی از خیرات و ارزش‌های الزام‌آور که ممکن است به طور عمومی مورد تأکید قرار گیرند، همچنان ما به عنوان ارزیابی‌کنندگان اخلاقی آزادی داریم تا راه خود را برای انسان بودن انتخاب کنیم. این آزادی، به گفته تیلور، چیزی است که باید به آن دست یابیم تا بتوانیم انسان‌های واقعی و کاملی باشیم، چرا که تنها در این صورت می‌توانیم خود را به‌طور اصیل و درست درک کنیم و زندگی‌ای معنی‌دار بسازیم.[234]

با این حال، تیلور اذعان می‌کند که دو حوزه یعنی سیاست‌های جهان‌شمول و سیاست‌های شناسایی تفاوت‌ها، در شناسایی مفهوم خود درگیر هستند، اما با معانی متفاوت آنرا توضیح می‌دهند. سیاست‌های جهان‌شمول به نیاز به شناسایی جهانی بودن ظرفیت عقلانی افراد برای تعیین مسیرهای خود به سوی زندگی معنادار اشاره دارد، در حالی که سیاست‌های تفاوت به منحصربه‌فرد بودن هویت یک فرد یا گروه مربوط می‌شود. دیدگاه اول اساساً با دومی در تضاد است و منجر به سیاست‌های انحصارگرایانه می‌شود، همان‌طور که در دموکراسی‌های لیبرال فرآیندی مشاهده می‌شود. از دیدگاه تیلور، این تضاد ناشی از بی‌تفاوتی دموکراسی‌های

---

[231] Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in *Foucault: A Critical Reader*, David Couzens Hoy ed. (Oxford: Basil Blackwell, 1986), p. 93. To read about the postmodern perspectivism see: Ilmour, John, C., "Perspectivism and Postmodern Criticism", *Monist,* 73, (April 1990): 233-246.

[232] Charles Taylor, "Self-Interpreting Animals" in *Human Agency and Language: Philosophical Papers I* (New York: Cambridge University Press, 1985), pp. 45-76.

[233] Charles Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man," in *Philosophy and Human Science* II (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 15-57.

[234] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 227.

لیبرال فرآیندی به تفاوت‌هاست که خود را صرفاً بر اساس اصل خودمختاری در نظر می‌گیرد. منظور من این است که احترام صرف به پتانسیل انسان برای فعالیت عقلانی بدون در نظر گرفتن پتانسیل انسان برای شکل‌دهی و تعریف هویت خود بی‌معنا خواهد بود. در حالی که دیدگاه اول شامل شناسایی برابری است که ما را همانند یکدیگر می‌سازد، دیدگاه دوم شامل شناسایی کیفیتی است که ما را از دیگران متمایز می‌کند.[۲۳۵]

در حقیقت، باید تمایزی میان دو شکل مختلف از شناسایی برابری قائل شویم. سیاست‌های جهان‌شمول واقعیت این را نادیده می‌گیرند که بر اساس همان اصل خودمختاری، افراد مسیر خود را برای انسان بودن دنبال می‌کنند که حساس به خصوصیات زندگی فردی‌شان است: «نظم اخلاقی و معنوی امور باید به ما به‌طور شخصی مرتبط شود... ما همیشه در حال بیان یک دیدگاه شخصی هستیم». این بیان شخصی ناشی از آگاهی ما از راه اصیل و فردی بودن خود است. این آگاهی «کاملاً با درک مدرن از اصالت، با مفهوم تفاوت، اصالت و پذیرش تنوع سازگار است».[۲۳۶]

تیلور همچنین این بحث را به پیش می‌برد که در سیستم لیبرالیسم فرآیندی (که در آن تصمیمات عمومی به‌طور عادلانه و بدون توجه به تفاوت‌ها اتخاذ می‌شود)، افراد در عرصه عمومی باید به گونه‌ای رفتار کنند که تفاوت‌های فرهنگی و هویتی نادیده گرفته شود. این به این معناست که در فضای عمومی، همه افراد باید به‌طور یکسان دیده شوند و به‌طور مستقل از تفاوت‌های فرهنگی یا هویتی‌شان با آن‌ها برخورد شود. هدف این رویکرد این است که از ایجاد تعارضات و اختلافات جلوگیری کرده و همبستگی اجتماعی را تقویت کند. با این حال، تیلور هشدار می‌دهد که این رویکرد خنثی و بی‌تفاوت به تفاوت‌ها می‌تواند در عمل منجر به نادیده گرفتن و سرکوب گروه‌های فرهنگی و هویتی متفاوت شود. دلیل این مسئله این است که وقتی تفاوت‌ها در عرصه عمومی نادیده گرفته می‌شود، هویت‌های خاص و منحصر به فرد افراد یا گروه‌ها ممکن است نادیده گرفته شده و نتوانند خود را به‌طور کامل بیان کنند. تیلور بر این باور است که سیاست‌های عمومی باید با ظرفیت فرد برای تعیین مفهوم خاص خود از «زندگی خوب» هم‌راستا باشد. او تأکید می‌کند که سیاست‌های تفاوت نمی‌خواهند برای تمایزات خاص ارزش‌گذاری کنند، بلکه بر این باورند که همه انسان‌ها به‌طور یکسان قادرند زندگی خوب خود را بر اساس هویت‌های فردی‌شان دنبال کنند. به عبارت دیگر، اگر فرد به هویت و ویژگی‌های خاص خود وفادار باشد، زندگی‌اش باید بر اساس آن تمایزات شکل بگیرد. در نهایت، تیلور می‌گوید سیاست‌های عمومی که به تفاوت‌ها بی‌توجه‌اند، اصل وفاداری افراد به هویت و ویژگی‌های خاص خودشان را رد می‌کنند و این امر می‌تواند مانع از شکل‌گیری و شکوفایی هویت‌های فردی شود.

> البته، پایه‌ای همگن‌گرا برای این موضوع نیز وجود دارد که باعث تداخل و ابهام میان دو سیاست می‌شود. هر فرد باید به‌خاطر هویت منحصر به‌فرد خود شناخته شود. اما در اینجا، شناسایی معنای دیگری دارد. در سیاست‌های مربوط به کرامت برابر، آنچه که تأسیس می‌شود، به‌طور جهانی یکسان است؛ یک دیدگاه آرمانی از حقوق و مصونیت‌ها؛ در حالیکه در سیاست‌های تفاوت، از ما خواسته می‌شود هویت منحصر به‌فرد این فرد یا گروه را به‌رسمیت بشناسیم. ایده این است که دقیقاً همین تفاوت است که نادیده گرفته شده، سرپوش گذاشته شده یا به هویت غالب یا اکثریتی تجزیه شده است. و این همگن‌سازی بزرگ‌ترین گناه علیه ایده اصالت است.[۲۳۷]

در سیاست‌های شناسایی تفاوت، ارزش اخلاقی اصالت‌های انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد. این اصالت‌ها از استقلال فردی و اراده آزاد او ناشی می‌شود. منظور از استقلال این است که هر فرد باید قادر باشد زندگی خود را به‌طور مستقل و براساس تصمیمات خود هدایت کند، و اصالت به معنای زندگی کردن بر اساس هویت منحصر به فرد و خاص هر فرد است. تیلور در اینجا تأکید می‌کند که برای درک درست این دو مفهوم، باید به‌طور هم‌زمان به دو نکته توجه کرد: اول اینکه ارزش خودمختاری هر فرد باید شناخته شود (که در سیاست‌های جهان‌شمول تأکید می‌شود)، و دوم اینکه باید ارزش اصالت هر فرد و تفاوت‌های هویتی او نیز به رسمیت شناخته شود (که در سیاست‌های تفاوت مورد تأکید است). به عبارت دیگر، هر فرد باید نه تنها حق داشته باشد که مسیر زندگی‌اش را خود انتخاب کند، بلکه این حقیقت باید درک شود که هر فرد یک هویت و مسیر منحصر به فرد دارد که بر اساس آن زندگی می‌کند. «می‌خواهم از ارزش، وزن یا ماهیت زندگی‌ام صحبت کنم... از اینکه چگونه در ارتباط با خیر قرار دارم یا اینکه آیا با آن در "تماس" هستم یا نه».[۲۳۸] به همین دلیل باید توجه کرد که مفهوم استقلال تنها به معنای توانایی تصمیم‌گیری مستقل نیست، بلکه به این معناست که هر فرد باید قادر باشد هویت خود را بستر اجتماعی ساخته و مسیر زندگی‌اش را براساس ارزش‌ها و آرزوهای شخصی‌اش دنبال کند. این یعنی زندگی هر فرد باید براساس باورها و اراده خاص خود او شکل بگیرد، نه برپایه

---

[235] Ibid., pp. 233-234.

[236] Ibid., p. 33.

[237] Taylor, "The Politics of Recognition," pp. 233-34.

[238] Taylor, *Source of the Self*, p. 42.

تصورات یا الزامات دیگران تعریف شود. «من موظفم زندگی‌ام را به این شیوه زندگی کنم... وفادار بودن به خود به معنای وفادار بودن به اصالتم است و این چیزی است که تنها من می‌توانم آن را بیان کنم و کشف کنم».[۲۳۹]

در نهایت، تیلور بیان می‌کند که سیاست‌های جهان‌شمول (که بر برابر بودن حقوق و کرامت انسان‌ها تأکید دارند) نمی‌توانند تفاوت‌های فرهنگی و هویتی افراد را نادیده بگیرند. اگر این تفاوت‌ها نادیده گرفته شوند، سیاست‌های جهان‌شمول قادر به تأمین عدالت برای خودمختاری افراد نخواهند بود. همچنین، اگر افراد نتوانند هویت منحصر به فرد خود را به رسمیت بشناسند و به آن وفادار بمانند، این امر موجب تحریف هویت‌های مختلف خواهد شد و در نتیجه، از استقلال آن‌ها کاسته می‌شود. به طور خلاصه، تیلور می‌خواهد بگوید که خودمختاری و اصالت به‌طور غیرقابل تفکیکی به یکدیگر وابسته‌اند، و در سیاست‌های عمومی باید به این واقعیت توجه شود که افراد در مسیر زندگی خود ممکن است تفاوت‌هایی داشته باشند که باید به آن‌ها احترام گذاشته شود.

> ادعا این است که مجموعه اصول خنثی و بی‌تفاوت به تفاوت‌ها در سیاست‌های کرامت برابر در واقع بازتابی از یک فرهنگ هژمونیک است. همانطور که مشخص می‌شود، تنها فرهنگ‌های اقلیتی یا سرکوب‌شده مجبورند به شکلی بیگانه و متفاوت درآیند. بنابراین، جامعه‌ای که به‌طور ظاهری عادلانه و بی‌تفاوت به تفاوت‌هاست نه تنها غیراخلاقی است (زیرا هویت‌ها را سرکوب می‌کند)، بلکه به‌طور غیرمستقیم و ناخودآگاه، خود نیز به‌شدت تبعیض‌آمیز است.[۲۴۰]

با اینحال، هنوز روشن نیست که چگونه می‌توان در عمل، تعادلی میان اصل استقلال فردی و اصالت‌های هویتی برقرار کرد. فرض کنیم فردی دست به عملی می‌زند که برای خودش ارزشمند است و معتقد است این عمل درست است، چون براساس تصمیم مستقل او و به گونه‌ای انجام شده که با حقیقت درونی‌اش سازگار است. اما در اینجا نوعی تناقض شکل می‌گیرد: تصمیم به انجام این عمل حاصل انتخاب فردی او و پاسخ به نیازهای درونی‌اش است، اما ارزش‌گذاری این عمل وابسته به قضاوت کسانی است که با او در زندگی مشترک‌اند و به نوعی تحت تاثیر این عمل قرار می‌گیرند. سوال اصلی این است که چگونه می‌توان رابطه‌ای میان عمل فردی و قضاوت اجتماعی برقرار کرد، به‌ویژه هنگامی که این عمل برای دیگران مطلوب نیست. آیا می‌توان اصالت را در چهارچوب استقلال تعریف کرد؟ به عبارت دیگر، اگر فردی به دنبال تعریف هویت و اصالت خود باشد، که برای خودش حقیقی است، آیا باید به عنوان عضوی از جامعه عملش را با نیازها و ارزش‌های جمعی هماهنگ کند؟ یا این که ناچار است از اصالت خود دست بکشد و در نتیجه استقلال خود را محدودتر کند؟

این مسئله پرسش مهم دیگری را به میان می آورد: چگونه می‌توان برای یک عمل توجیه اخلاقی یا شناسایی اجتماعی به دست آورد و همزمان اصالت آن عمل را به عنوان انگیزه اصلی حفظ کرد؟ به نظر می‌رسد که برقراری تعادل میان این دو اصل - استقلال و اصالت‌های فردی - در سیاست‌گذاری‌های اجتماعی و ارزش‌گذاری‌های اخلاقی به سادگی امکان‌پذیر نیست و چالش‌هایی اساسی در این میان وجود دارد.

ممکن است در دیدگاه تیلور این سوال همچنان بی‌پاسخ بماند که چگونه می‌توان اصالت فردی را با ارزیابی‌های اجتماعی هم‌سو کرد. اما اگر شناسایی تفاوت به‌عنوان عاملی اساسی در شکل‌گیری هویت دیده شود، شاید بتوان فهمید که چطور اصالت عمل فرد با نگاه و قضاوت دیگران هماهنگ می‌شود. با این وجود، وقتی به عمق دیدگاه تیلور بپردازیم، پیچیدگی هر دو فرض آشکارتر می‌شود. در اولین تفسیر، تیلور بیان می‌کند که انسان‌ها واکنش‌های اخلاقی عمیقی مانند احترام به زندگی، ارزش یکپارچگی، و اهمیت رفاه دیگران را تجربه می‌کنند. این واکنش‌ها چنان عمیق و نیرومند هستند که ما را به این فکر می‌اندازند که این واکنش‌ها شاید نه از تربیت، بلکه از غریزه انسانی سرچشمه می‌گیرند. ما این واکنش‌های اخلاقی عمیق را با دیگران به‌طور طبیعی به اشتراک می‌گذاریم، چون به نظر می‌رسد که آن‌ها را بدون توجه به تفاوت‌های فرهنگی یا پیشینه‌ای درک می‌کنیم. به این ترتیب، هرچند هویت ما به واسطه ارتباط با دیگران شکل می‌گیرد و ممکن است در طول تاریخ تغییر کند، اما همواره وجه مشترکی با دیگران داریم. در حقیقت، همه ما در جستجوی عاملی هستیم که ما را به عنوان اعضای یک جامعه جهانی و یک خانواده بشری به هم پیوند می‌دهد؛ و این عامل همان حس انسانی بودن و «یکپارچگی وجود» ماست.[۲۴۱] به عبارت دیگر، همه ما انسان هستیم و از نقطه‌ای عمل می‌کنیم که برای همه آشنا و قابل‌پذیرش است. بر اساس این دیدگاه از تعهد اخلاقی، لیبرالیسم به این باور می‌رسد که اخلاق باید فراتر از هویت‌های خاص باشد و به همین دلیل، تفاوت‌های وجودی و فرهنگی را نادیده می‌گیرد تا بر ارزش‌های مشترک انسانی تأکید کند.

به طور خلاصه، روابط اجتماعی ما را به این پرسش سوق می‌دهد که چگونه می‌دانیم حس انسان بودن ما با دیگران مشترک است، و چگونه می‌توانیم این حس را با تفاوت‌های پیشینه، انگیزه‌ها، سلیقه‌ها و دیدگاه‌های متفاوت خودمان آشتی دهیم.

---

239 Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), p. 29.
240 Taylor, “The Politics of Recognition,” pp. 236-37.
241 Taylor, *Sources of the Self*, pp. 4-5.

همچنین، چطور می‌توانیم افرادی را که حس انسانی بودن آن‌ها ممکن است با ما متفاوت باشد، درک کنیم؟ پاسخ به این سوال به سوی دومین تفسیر اشاره می‌کند: اینکه ما هویت و حس انسانی خود را نه در انزوا، بلکه از طریق گفت‌وگو و تعامل با دیگران شکل می‌دهیم و به تعریف می‌رسانیم. ما انسان‌هایی اجتماعی و خودتفسیرکننده هستیم که به دنبال ارزیابی و تعمیق مفهوم زندگی خوب خود در ارتباط با دیگرانیم. از طریق همپرسگی با دیگران، هویت ما یا رشد می‌کند و به بلوغ می‌رسد یا ممکن است دچار انحراف شود. این همپرسگی ما را قادر می‌سازد تا به عمق ویژگی‌های انسانی خود دست یابیم و آن‌ها را آشکار کنیم. از طریق این ارتباطات و تبادل‌ها، ما حس انسانی بودن و ارزش‌های بنیادین خود را درک و تفسیر می‌کنیم. همپرسگی به ما کمک می‌کند تا اعمال خود را با دیگران هماهنگ سازیم و از این طریق، هویت خود را تثبیت کنیم.

در نهایت، همپرسگی نه تنها ابزار کشف خود بلکه راهی برای شناخت و احترام متقابل است، که به ما کمک می‌کند تا هویت خود را همسو با تعاملات اجتماعی تعریف کنیم و به رسمیت بشناسیم. در ادامه، به جزئیات بیشتری از همپرسگی به‌عنوان ابزاری برای شناسایی خود و رابطه آن با شناخت و شناسایی پرداخته می‌شود.

همپرسگی درباب شناسایی هویت

تیلور با این ایده که هویت ما در فرآیندی همپرسه شکل می‌گیرد، به نوعی بیان می‌کند که فرد به تنهایی قادر به کشف و تعریف کامل هویت خود نیست. بلکه هویت او در تعامل با دیگران و از طریق همپرسگی شکل می‌گیرد. این نظریه با دیدگاه هگلی که هویت را در تعامل با دیگران، اما به صورت انتزاعی‌تر، مطرح می‌کرد، تفاوت دارد. تیلور به نوعی به مفهوم عملی و روزمره هویت اجتماعی اشاره دارد و نشان می‌دهد که چگونه هویت فردی ما در بستر تعاملات و همپرسگی‌های روزانه شکل می‌گیرد و تغییر می‌کند. موضوع اصلی این گ همپرسگی مسیری است که ما از طریق آن به خودشناسی و هویت می‌رسیم؛ به این معنا که فرد پیش از آنکه به عنوان «خود» تعریف شود، به عنوان دیگری مطرح است، یعنی به‌واسطه شناخت دیگران است که هویت خود را می‌سازد. در این بستر مشترک، مفهوم «من» به حس مشترکی تبدیل می‌شود که همه در جستجوی آن هستند، و هویت شخصی افراد به شبکه‌ای از ارتباطات و تعاملات وابسته است. تیلور در اینجا بینش جماعت‌گرایانه‌ای را مطرح می‌کند که به موجب آن، تفاوت‌ها و دیدگاه‌های متنوع در مورد «زندگی خوب» از طریق همپرسگی و شناسایی تفاوت‌های یکدیگر در کنار هم قرار می‌گیرند و هماهنگ می‌شوند، بدون اینکه نیاز باشد جامعه به تعریف واحد و اجباری از «زندگی خوب» برسد. به این ترتیب، تیلور توضیح می‌دهد که هویت فردی را نمی‌توان به تنهایی کشف کرد؛ بلکه این کشف در تعامل و همپرسگی با دیگران شکل می‌گیرد، گفت‌وگویی که بخشی از آن آشکارا و بخشی از آن درونی و ذهنی است.[۲۴۲]

مفهوم همپرسگی در نظریه شناسایی، جایگاه بسیار مهمی دارد. تیلور دو سطح را برای این همپرسگی در نظر می‌گیرد. در سطح صمیمانه، ما خودمان را از دریچه‌ای اصیل و حقیقی، با همه ظرفیت‌هایمان، می‌شناسیم و تجربه می‌کنیم. این یعنی هویت ما در جریان ارتباط صمیمانه با دیگران رشد می‌کند و تحت تأثیر شناخت یا عدم شناخت آن‌ها از ما قرار می‌گیرد. در این مرحله، صمیمیت یک تجربه همپرسگی محور است که در آن، چیزی عمیق و مشترک میان ما و دیگری به وجود می‌آید. همان‌طور که تیلور می‌گوید، ما نمی‌توانیم صمیمیت را تنها با بیان حالات درونی خودمان توضیح دهیم، چرا که این تجربه تنها در ارتباط واقعی با دیگری معنا می‌گیرد. «ما هیچگاه نمی‌توانیم تجربه صمیمیت با کسی را تنها در قالب حالات تک‌گویی توصیف کنیم».[۲۴۳] اما این تنها بخش اول از فرآیند شکل‌گیری هویت است. تیلور توضیح می‌دهد که برای رشد به‌عنوان یک انسان کامل، باید از این حوزه صمیمی فراتر برویم و با دیگران ارتباطی عمیق‌تر و جامع‌تر برقرار کنیم. به بیان دیگر، باید از مرحله «عشق به خویشتن» که روسو مطرح کرده است، عبور کنیم و وارد حوزه‌ای شویم که تعاملات ما از طریق همپرسگی مستمر و گسترده با دیگران معنا پیدا کند. در این سطح، هویت ما دیگر محدود به آنچه در ارتباط‌های صمیمانه درک کرده‌ایم، نمی‌شود؛ بلکه از طریق زبان و تعامل با دیگران در جامعه رشد پیدا می‌کند. این گذار از «برای من و تو» به «برای ما» به ما کمک می‌کند که هویت خود را نه فقط به‌عنوان یک فرد، بلکه به‌عنوان بخشی از یک جامعه انسانی کشف کنیم. در این فرآیند، ما به جایگاهی می‌رسیم که در آن، مفهوم مشترک انسان بودن را در کنار دیگران تجربه و درک می‌کنیم.[۲۴۴] این حرکت از هویت فردی به سمت هویت اجتماعی و مشترک، به ما امکان می‌دهد که ضمن حفظ اصالت خود، در شبکه‌ای از روابط انسانی حضور یافته و به معنای بزرگ‌تری از خودمان و دیگران دست یابیم.

با توجه به این توضیح، اکنون می‌توانیم رابطه میان احساس «خویشتن» خویش و ارزیابی مشترک اعمال خودمان توسط دیگران در زمینه اجتماعی را بهتر درک کنیم. در اینجا، به نظریه تیلور نزدیک‌تر می‌شویم که براساس آن، شکل‌گیری هویت ابتدا به حوزه صمیمی و شخصی ما تعلق دارد، به مسیری که در آن به‌طور اصیل به سوی یک زندگی معنادار حرکت می‌کنیم. با این

---

[242] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 231.

[243] Taylor, "Liberal-Communitarian Debate," in *Philosophical Arguments*, p. 190.

[244] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 233.

حال، این هویت در فرآیند همپرسگی و تعامل با دیگران رشد و تکامل می‌یابد و از این طریق است که ما به‌عنوان افراد متمایز و منحصر به فرد شناخته می‌شویم. تیلور اشاره می‌کند که «شناسایی عمومی در هویت اجتماعی از آنجا ناشی می‌شود که بر اساس دسته‌بندی‌های اجتماعی است که همگان آن‌ها را بدیهی می‌پندارند».[۲۴۵] بنابراین، در چارچوب همپرسگی ، مفاهیم لیبرال از بی‌طرفی با تصوری از جامعه جایگزین می‌شود که امکان شکوفایی هویت‌های خاص را فراهم می‌آورد. این رویکرد به ما این امکان را می‌دهد که هویت‌های فردی در ارتباط با دیگران و در فرآیند شناسایی متقابل، به‌طور کامل شکوفا شوند.

مشارکت در شکل‌گیری هویت ما از طریق همپرسگی با دیگران یک ویژگی اساسی از زندگی انسانی ماست که به ما این امکان را می‌دهد تا درک کاملی از اراده و آزادی انسانی خود پیدا کنیم. در کتاب «اخلاق اصالت»، تیلور به‌طور رادیکال بیان می‌کند که تنها از طریق همپرسگی با دیگران است که قادر به درک خود و تعریف هویت خود می‌شویم. او معتقد است که انسان‌ها موجوداتی همپرسه هستند و فردیت خود را از طریق تعاملات با دیگران به دست می‌آورند. این ویژگی همپرسه بودن به‌هیچ‌وجه مغایر با توانایی فرد برای رسیدن به فردیت نیست، بلکه آن را تقویت می‌کند و جزو اجزای ضروری آن است. انسان تنها زمانی به یک موجود اصیل تبدیل می‌شود که ارتباطی همپرسگی-محور با دیگران برقرار کند.[۲۴۶]

اما پرسش اینجاست که چگونه می‌توانیم از دایره صمیمی همپرسگی با خویشتن خویش فراتر برویم و هویت‌مان را در سطح عمومی گسترش دهیم؟ بدون ارتباط و تبادل نظر با دیگران، قادر به یادگیری زبان و مفاهیم لازم برای تعریف خود نخواهیم بود. در این معنا، همپرسگی به‌عنوان یک فرآیند فکری برای ایجاد فضای مشترک در نظر گرفته می‌شود، جایی که افراد یکدیگر را به‌عنوان فردی منحصر به فرد می‌شناسند و در عین حال تفاوت‌های آن‌ها که باعث تمایزشان می‌شود، شناسایی می‌کنند. تیلور بر این باور است که ما از ویژگی گ همپرسگی-محور بودن خود آگاه هستیم زیرا این ویژگی جزئی از ماهیت ذهن انسان است: «آغاز ذهن انسان از این نظر نه تک‌گویی، بلکه همپرسگی است، چیزی نیست که هر فرد به‌تنهایی به آن برسد، بلکه ماهیتی همپرسگی-محور دارد».[۲۴۷] ذهن ما از طریق این ویژگی، رابطه‌ای اصیل با خود ایجاد می‌کند و سپس در فرآیندی از تعامل و همپرسگی با دیگران به مبارزه برای به‌رسمیت شناخته‌شدن هویت خود می‌پردازد.

یک نتیجه‌گیری مهم از درک همپرسگی از خویشتن خویش این است که هویت را نباید تنها در چارچوب عقلانیت محض جستجو کرد. بلکه، ما موظفیم که افق دید خود را برای شناسایی خود گسترش دهیم تا امکان معانی و ارزش‌های اخلاقی مشترک خود با گویندگان دیگر را در بر بگیریم. این ویژگی از خود نه تنها به‌طور بنیادین با دیدگاه خود به‌عنوان یک عامل خودبازتابی متفاوت است، بلکه افقی خاص را برای خودهای همپرسه فراهم می‌آورد تا در ارتباط با دیگر گویندگان باقی بمانند. این درک دوم از ویژگی‌های خود، اهمیت اخلاقی همپرسگی را به همراه دارد. این اهمیت اخلاقی به این دلیل است که به جایی که ایستاده‌ایم و به جایی که از این پس به سمت آن حرکت می‌کنیم مربوط می‌شود: «آنچه من پیشنهاد می‌کنم این است که خود را به‌عنوان «خویشتن» خویش ببینیم، زیرا توصیف‌های اخلاقی ما از خودمان ما را به این سمت هدایت می‌کنند، یا به عبارت دیگر، چون خود را با این‌گونه توصیف‌ها شناسایی می‌کنیم».[۲۴۸]

در اینجا دو سطح از همپرسگی مطرح می‌شود که هر کدام ویژگی‌ها و اهداف خاص خود را دارند. این دو سطح در زمینه اجتماعی و اخلاقی تأثیرات زیادی بر شناخت خود و روابط بین افراد دارند. همپرسگی در سطح صمیمی این هدف اصلی را مطرح می‌سازد که خود را بشناسیم و هویت خود را تعیین کنیم. در این مرحله، ما به دنبال پاسخ به پرسش‌هایی مانند «من کیستم؟» و «از کجا آمده‌ام؟» هستیم. این گفتگو بیشتر جنبه فردی دارد و بر اساس تجربیات و احساسات شخصی ماست. در این سطح، خود را از درون کشف می‌کنیم و سعی می‌کنیم بفهمیم که چه چیزی ما را به عنوان فرد خاصی تعریف می‌کند در سطح دیگر، همپرسگی جنبه اجتماعی‌تر و وسیع‌تری پیدا می‌کند. در این مرحله، هدف این است که خویشتن خویش و رساندن آن به مفهوم شهروندی در جامعه و در ارتباط با دیگران جایگاه خود را پیدا کند. در این سطح دیگر فقط شناسایی خویش محل بحث نیست، بلکه دریافت این حقیقت است که در دنیای اجتماعی و در میان دیگران، چه نقشی می‌تواند ایفا شود به عبارت دیگر، در این سطح ما می‌خواهیم جایگاه خود را در روابط اجتماعی و فرهنگی تعریف کنیم و ببینیم که چگونه می‌توانیم زندگی خود را به بهترین شکل ممکن در یک جامعه مشترک تحقق بخشیم. در کنار این دو سطح همپرسگی موضوع هویتی اخلاقی نیز باید مورد توجه قرار گیرد. این به این معناست که در این نوع از تعاملات، نه تنها در مورد مسائل اجتماعی و فرهنگی تبادل نظر می‌کنیم، بلکه در مورد اصول و ارزش‌های اخلاقی هم بحث می‌کنیم. این گفتگوها حول ایده‌ها و تصورات ما از جامعه می‌چرخد، جایی که در آن می‌توانیم تفاوت‌ها و

---

[245] Taylor blames the modern philosophy arguing that the relationship of identity and recognition which is the crucial feature of our human condition has been rendered almost invisible because of the monological bent of the modern philosophy.

[246] Taylor, *The Ethics of Authenticity*, p. 33.

[247] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 230.

[248] Taylor, "The Dialogical Self," in *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, and Culture*, David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1991), p. 305.

ویژگی‌های خاص هر فرد را بپذیریم و به آنها احترام بگذاریم. در این فضای اخلاقی، هدف این است که یک جامعه‌ای بسازیم که در آن تنوع فرهنگی و فردی ارزشمند باشد و هر فرد بتواند هویت خاص خود را حفظ کند و رشد کند.[۲۴۹]

باید خاطر نشان ساخت که خطر نادیده گرفتن زمینه‌های فرهنگی و اجتماعی که درآن قضاوت‌های اخلاقی هم انجام می‌شود، می‌بایست مورد توجه اندیشه‌ورزان هم قرار گیرد. اگر این زمینه و فضای اخلاقی نادیده گرفته شود، افراد مجبور خواهند شد که در قالب‌های یکسان و همگن قرار بگیرند که واقعاً با هویت و تفاوت‌های آنها سازگار نیست. این همگن‌سازی می‌تواند باعث از بین رفتن فرهنگ‌ها و هویت‌های متفاوت شود. در واقع، اگر به تفاوت‌ها و ویژگی‌های خاص هر فرد یا گروه توجه نشود، جامعه به سمت یک فرهنگ غالب پیش خواهد رفت که هیچ‌گونه فضای همپرسگی و تبادل نظر در مورد تفاوت‌ها و شناخت متقابل را نخواهد پذیرفت. پیامدهای منفی این فرآیند نیز حائز اهمیت است. منظور این است که بی‌اعتنایی به ویژگی‌ها و اصالت‌های هویتی و فرهنگی «طرد اجتماعی» را با خود به همراه می‌آورد، یعنی گروه‌ها یا افرادی که با فرهنگ یا دیدگاه غالب همخوانی ندارند، به حاشیه رانده می‌شوند. این طرد اجتماعی می‌تواند به سرکوب فرهنگ‌ها و هویت‌های متفاوت منجر شود، زیرا جامعه نمی‌خواهد به تفاوت‌ها توجه کند و در نتیجه افراد و گروه‌های مختلف احساس بی‌ارزشی و ظلم می‌کنند. بنابراین، همپرسگی در سطح اجتماعی برای شناخت هویت فردی و اجتماعی ضروری است. اگر این همپرسگی در یک فضای اخلاقی و باز انجام نشود، می‌تواند منجر به همگن‌سازی و از بین رفتن تنوع فرهنگی شود، که در نهایت به طرد و سرکوب گروه‌های مختلف اجتماعی می‌انجامد. این مشکل اصلی جامعه امروزی است که نیازمند توجه به تفاوت‌ها و احترام به تنوع‌های انسانی است.

بنابراین، همپرسگی – هم در حوزه‌های صمیمی و هم اجتماعی – موضوعی حیاتی در تعریف هویت و از این رو در سیاست تفاوت‌ها است. اگر شناسایی به‌عنوان عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری هویت در نظر گرفته شود، همپرسگی بر شناسایی هویت اولویت پیدا می‌کند. همان‌طور که پیشتر تحلیل شد، همپرسگی ویژگی حیاتی شخصیت انسانی ما را بازتاب می‌دهد. در سطح صمیمی و در فرآیند شناخت «که هستیم»، به‌دلیل ماهیت همپرسه ذهن‌مان، تعریف هویت خود را به چارچوبی از همپرسگی گسترش می‌دهیم، و در سطح اجتماعی، در جهت ساخت هویتی مشترک، تصورات خود از امور خوب را با دیگران مبادله می‌کنیم. به همین دلیل، مردم نیاز دارند که با یکدیگر در همپرسگی باقی بمانند. این نیاز، طبق گفته‌ی تیلور، در فضایی اخلاقی تحقق می‌یابد. «حس خودی که به این‌گونه تعریف می‌شود، چیزی بیش از آگاهی بازتابی ساده» یا سوژه‌ای پیوسته است.[۲۵۰] این حس شامل زمینه‌ای است که در آن چیزهایی برای ما مهم می‌شوند. ما نمی‌توانیم هویت خود را جز از طریق این زمینه و فرآیند همپرسه که در آن چیزهایی برای ما اهمیت دارند، تعریف کنیم.

از چنین تصوری از همپرسگی این نتیجه به‌دست می‌آید که هویت موضوعی است که از طریق خود-تعریفی فرهنگی میانجی‌گری می‌شود، اما در عین حال به‌طور عملی برای جهت‌گیری فرد در زندگی اهمیت دارد. زندگی اجتماعی انسان را ملزم می‌کند که در یک رابطه همپرسه با همنوعان خود باقی بماند تا بتواند عملیاتی را که برای چنین زندگی‌ای لازم است، انجام دهد. از آنجا که «بسیاری از درک‌های ما از خود، جامعه و جهان در عملیاتی نهفته است که در آن عمل همپرسگی وجود دارد»،[۲۵۱] مفهوم هویت نمی‌تواند صرفاً بر اساس فردیت تعریف شود. در نتیجه، هویت به‌طور همپرسه هم در سطح صمیمی و هم در سطح اجتماعی ساخته می‌شود. مفهوم همپرسه از خود، بعد اخلاقی عرصه عمومی را برجسته می‌کند، جایی که خود در معرض شرایط قابل تغییر قرار می‌گیرد. تیلور این نتیجه‌گیری را تأیید می‌کند و استدلال می‌کند که اصالت (شناخت خود در سطح صمیمی) و همپرسگی (شناخت خود در تبادل با دیگران) نه تنها متناقض نیستند، بلکه به یکدیگر کمک می‌کنند.

> ما نمی‌توانیم زندگی انسانی را تنها از طریق فردیت‌های جداگانه درک کنیم که نمایه‌هایی از خود ساخته و به دیگران واکنش نشان می‌دهند، زیرا بخش بزرگی از عمل انسانی تنها در صورتی رخ می‌دهد که فرد خود را به‌عنوان جزئی جدایی‌ناپذیر از یک «ما» درک کرده و خود را در این چارچوب می‌سازد.[۲۵۲]

در پایان، مفهوم «خود همپرسگی» با چارچوب اخلاقی مرتبط است که از طریق آن فرد زندگی خود را برپایه ارزش‌های هنجاری که او را انسانی می‌سازد، تحقق می‌بخشد. این ارزش‌ها به تشکیل هویت انسانی از طریق ارتباطاتی که میان خود و دیگران برقرار می‌شود، اهمیت اخلاقی می‌دهند. با توجه به اهمیت همپرسگی در شکل‌گیری هویت، به این نتیجه می‌رسم که در سطح صمیمی – یعنی اولین تماس فرد با خود یا جستجوی تنهایی برای شناخت خود – هیچ حس ارزشی در رابطه با ارتباط فرد با دیگران به‌دست نمی‌آید. بلکه این در بستر اجتماعی و در چارچوب همپرسگی است که فرد به‌سوی دستیابی به هویت خود، به‌ویژه هویت اخلاقی‌اش، حرکت می‌کند. در حقیقت، فرآیند کشف هویت از طریق همپرسگی و در چارچوب ارتباطات و ارزیابی اخلاقی

---

[249] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 231.
[250] Taylor, "The Dialogical Self," p. 306.
[251] Ibid., p. 311.
[252] Taylor, *The Ethics of Authenticity,* p. 41.

صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، ما هویت واقعی و روش اصلی انسان بودن خود را از طریق مذاکرات با دیگران کشف می‌کنیم، کسانی که همچون ما در ارتباط کامل با خود و دیگران هستند. از طریق این فرآیند ارتباطی از ابراز خود، همپرسگی متقابل و شناسایی هویت خود-تحقق‌یافته، هویت شکل می‌گیرد.

با توجه به اهمیت این ارتباطات متقابل، امتناع از ورود به همپرسگی با یکدیگر به شکل خودشیفته‌ای آسیب دوگانه‌ای وارد می‌کند. به این معنا که نه تنها خود فرد نمی‌تواند شکوفا شود، بلکه هویت دیگری نیز تحقیر، نادرست شناخته شده و حتی سرکوب می‌شود. طبق گفته‌ی تیلور، ما می‌توانیم نظرات و دیدگاه‌های خود را تا حدی از طریق تفکر تنهایی پرورش دهیم، اما در مسائل مهمی همچون هویت، این هویت را از طریق همپرسگی تعریف می‌کنیم. «ما این هویت را همیشه در همپرسگی با دیگران، گاهی در مقابله با هویت‌هایی که دیگران مهم برای ما می‌خواهند در ما شناسایی کنند، تعریف می‌کنیم».[۲۵۳] بنابراین، همپرسگی ابزاری برای شناسایی متقابل هویت است. به‌طور واضح‌تر، عدم تمایل به همپرسگی در عرصه اجتماعی منبع نادرست شناسایی و در نتیجه طرد اجتماعی است. به وضوح، اگر فردی از همپرسگی محروم شود و از آن‌جا که دیگران که اصرار دارند تک‌گویی را به‌عنوان وسیله‌ای برای تحقق اجتماعی خود بپذیرند، مانع از احترام به هویت اصیل او شوند، فرد قادر به تحقق خود نخواهد بود. در این صورت، آسیب شدیدی به هویت فرد وارد می‌شود که منجر به ایجاد نوعی احساس تنفر از خود فلج‌کننده در او می‌گردد. با توجه به این استدلال، پیشنهاد می‌شود که شناسایی به‌عنوان منبع واقعی الهام برای رویکردی امیدوارکننده‌تر به عدالت در نظر گرفته شود.

رهیافتی شناسایی-محور به مفهوم عدالت

توسعه‌ی این فرضیه که هویت فرد از طریق شناسایی شکل می‌گیرد، استدلال دیگری را نیز مطرح می‌سازد که مسأله شناسایی تنها به هویت مربوط نمی‌شود، بلکه مسأله‌ای است که به عدالت اجتماعی نیز ارتباط دارد. از دیدگاه تیلور، شناسایی اساساً به مسأله‌ی خود-تحقیقی، ارزیابی اخلاقی و جست‌وجوی زندگی خوب مربوط است و لزوماً به عدالت ارتباطی ندارد. هرچند نمی‌توانیم رابطه‌ی جدایی‌ناپذیر شناسایی نادرست به‌عنوان یک مسأله هویتی را با شناسایی نادرست به‌عنوان مسأله‌ای مربوط به وضعیت اجتماعی انکار کنیم، حقیقت این است که تیلور عمدتاً به مورد اول توجه دارد زیرا این خود نمونه‌ای از دومی است. در آثار مختلف، تیلور روایت خاصی از خود ارائه می‌دهد که توضیح می‌دهد چگونه خود را به‌عنوان «خویش» می‌اندیشیم و چرا از نظریه‌های مختلف برای درک خود به‌عنوان انسان استفاده می‌کنیم. با این حال، روایت او از خویشتن همپرسه به‌طور ضمنی این امکان را نشان می‌دهد که مرزهای میان شناسایی به‌عنوان گوهر هویت و شناسایی به‌عنوان مسأله‌ای مربوط به عدالت می‌تواند عبور کند. در این معنا، خود به‌ویژه مفهومی است که برجسته می‌کند چه اقداماتی باید انجام شود تا دیگران مختلف به‌طور عمومی شناسایی شوند؛ کسانی که مانند ما خود را مطابق با چارچوب ارزشی و افق معانی خود بیان می‌کنند. به این ترتیب، خود به‌طور درهم‌تنیده با مفهوم زندگی اخلاقی است و از طریق آن به عدالت در دنیای اخلاقی زندگی می‌پردازد: «هویت و خوبی، یا به عبارتی دیگر، هویت و اخلاق، در نهایت موضوعاتی به‌هم‌پیوسته‌اند».[۲۵۴] با استفاده از این نقل‌قول، می‌توان به رابطه‌ی میان زندگی اخلاقی به‌عنوان راهی به سوی شناسایی بعنوان عدالت پرداخت.

رابطه‌ی هویت و اخلاق در نوعی از ارزیابی‌های معنابخش و عمیقی نهفته است که انسان‌ها به‌طور ناگزیر در چارچوب‌های معنایی که نمی‌توانند از آن‌ها فرار کنند، انجام می‌دهند. منظور از واژه «ناگزیر» بودن این است که هویت ما به‌طور مستقیم در تعاملات همپرسه و ارزیابی‌هایی که با دیگران داریم، شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، این چارچوب‌ها مانند افقی هستند که به ما اجازه می‌دهند موضع بگیریم، تصمیم‌گیری کنیم و قضاوت‌های اخلاقی خود را مطرح کنیم. انسان‌ها در زندگی روزمره نمی‌توانند از اعمال و واکنش‌هایی که بر اساس ارزیابی‌های اخلاقی صورت می‌دهند، اجتناب کنند. آن‌ها به‌طور ناخودآگاه برخی چیزها را خوب و برتر از دیگران می‌دانند، اهدافی که دنبال می‌کنند را ارزشمند می‌بینند، و به این باور دارند که ارزیابی‌های اخلاقی‌شان درست است. این نوع از ارزیابی‌ها بخش اصلی شکل‌دهنده هویت هر فرد هستند، زیرا نشان‌دهنده‌ی تفکر و انتخاب‌های اخلاقی او در مواجهه با دنیای بیرونی هستند. در واقع، ارزیابی‌های اخلاقی ما تنها بازتاب احساسات شخصی و ذهنی‌مان نیستند. این ارزیابی‌ها به‌عنوان قضاوت‌هایی واقعی در مورد خوب و بد عمل می‌کنند که به نحوه‌ی درک ما از هویت‌مان و جایگاه‌مان در جامعه شکل می‌دهند. به این معنا، هر ارزیابی اخلاقی به‌طور مستقیم به هویت فردی و اجتماعی‌مان مرتبط است و نقش اساسی در تعیین مرزهای درست و نادرست در زندگی ما ایفا می‌کند.[۲۵۵]

از این دیدگاه، هویت به‌طور پیوسته در تعامل با افق‌های فرهنگی و زمینه‌هایی که به‌طور متفاوت در جوامع مختلف شکل گرفته‌اند، ساخته می‌شود. به عبارت دیگر، هویت ما در چارچوب‌های فرهنگی خاصی که هر کدام به‌طور متفاوتی پرورش یافته‌اند، تعریف می‌شود. با این حال، چارچوب‌های اخلاقی که از طریق آن‌ها ارزش‌های اخلاقی‌مان را ارزیابی می‌کنیم و تمایلات،

---

[253] Ibid., p. 33.

[254] Taylor, *Sources of the Self,* p. 3.

[255] Taylor, "What is Human Agency," pp. 15-44.

گرایش‌ها یا انتخاب‌های‌مان را شکل می‌دهند، در فرهنگ‌ها و زمینه‌های مختلف تغییرات کامل و بنیادینی پیدا نمی‌کنند. این ارزش‌ها از کالاهای ضعیف و کم‌ارزش که صرفاً به‌عنوان ترجیحات شخصی یا سلیقه‌ها شناخته می‌شوند، متمایزند؛ بلکه آن‌ها کالاهای قوی و ارزیابی‌شده‌ای هستند که به‌دلیل جایگاه خاص‌شان، احترام، ارادت و تحسین ما را جلب می‌کنند.[256] این ویژگی شبیه به یک قانون اخلاقی جهانی است که در دنیای مدرن اخلاقی، در جهات و زمینه‌های مختلف تفسیر و بسط یافته است.[257]

با این حال، ما همچنان «احساس خود را به‌عنوان کسانی که شایسته‌ی احترام هستند» حفظ کرده‌ایم. این یعنی حتی با وجود تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی، انسان‌ها درک مشترکی از شایستگی برای احترام دارند. بنابراین، این درست است که اصل جهانی انسانیت می‌طلبد که به همنوعان خود به‌عنوان انسان احترام بگذاریم، اما تجسم و پیاده‌سازی این اصل بستگی به آگاهی و درک مردم دارد. تیلور در توضیح این اصل اخلاقی، به‌طور مشابه با اخلاق وظیفه‌گرای کانت، بیان می‌کند که ما باید وظیفه اخلاقی خود را انجام دهیم نه به این دلیل که این کار شایسته تحسین است، یا خود به‌تنهایی ارزشمند است، بلکه به‌این‌خاطر که انجام آن، وظیفه اخلاقی ماست و این وظیفه نه به‌عنوان یک عمل اختیاری، بلکه به‌عنوان یک اصل ضروری و بنیادین در زندگی اخلاقی باید انجام شود.[258]

این ارزیابی‌ها در میان مجموعه‌ای از ارزش‌ها، که به‌عنوان بخشی از فرایند شکل‌گیری هویت در نظر گرفته می‌شود، به هیچ‌وجه به معنای ذهن‌گرایی یا پروژه‌گرایی نیست. منظور از ذهن‌گرایی این است که ارزیابی‌های ما فقط بازتابی از احساسات، عواطف و واکنش‌های شخصی ما در یک دنیای بدون ارزش‌های معین باشد. در این دیدگاه، ارزیابی‌های اخلاقی به‌عنوان چیزی کاملاً فردی و شخصی در نظر گرفته می‌شوند که هیچ‌گونه ارتباطی با استانداردهای جهانی یا ارزش‌های عینی ندارد. اما تیلور به‌وضوح این دیدگاه‌ها را رد می‌کند. از نظر او، ارزیابی‌های اخلاقی صرفاً واکنش‌های ذهنی و احساسی نیستند، بلکه آن‌ها بر مبنای ارزش‌ها و معیارهای جهانی بنا می‌شوند که نه‌تنها در سطح فردی، بلکه در سطح گروهی و اجتماعی نیز معتبر هستند.

تیلور معتقد است که در ارزیابی‌های اخلاقی واقعی، همواره جنبه‌های عینی وجود دارند که به‌ما این امکان را می‌دهند که «اقدامات و احساسات خودمان و دیگران را درک و معنا کنیم».[259] این ارزش‌های عینی به ما کمک می‌کنند تا نه‌تنها خود را درک کنیم، بلکه جهان اخلاقی را هم درک و ارزیابی کنیم. بنابراین، در این دیدگاه، ارزیابی‌های اخلاقی نه تنها به تمایلات و ترجیحات شخصی محدود نمی‌شوند، بلکه شامل یک ساختار ارزشی جهانی می‌شوند که باید در نظر گرفته شوند.

رابطه میان ارزش‌های اخلاقی جهانی پذیرفته‌شده و ارزش‌هایی که در موقعیت‌های خاص مورد تأمل قرار می‌گیرند، به نوعی تناقض است. این پارادوکس به این دلیل است که افراد معمولاً با مجموعه‌ای از ارزش‌ها و انتخاب‌هایی روبه‌رو هستند که به‌نظر می‌رسد با یکدیگر ناسازگارند. به عبارت دیگر، ارزش‌های اخلاقی جهانی که به‌طور کلی پذیرفته‌شده‌اند، ممکن است در همه‌ی موقعیت‌ها یا شرایط مختلف به‌طور کامل با یکدیگر هماهنگ نباشند. در اینجا سوالی مطرح می‌شود: آیا این بدان معناست که افراد به‌عنوان «خویش‌های اصیل» می‌توانند از میان مجموعه‌ای از ارزش‌های اخلاقی مختلف انتخاب کنند؟

عمل انتخاب از میان مجموعه‌ای از ارزش‌های گوناگون در واقع، هویت فردی را شکل می‌دهد و افراد را به‌طور اصیل متفاوت از یکدیگر می‌کند. در دنیای پیچیده و پر از تضادهای اخلاقی امروز، افراد مجبورند که ارزش‌های اخلاقی خود را انتخاب کنند زیرا در موقعیت‌هایی قرار دارند که تقاضاهای اخلاقی گوناگون و حتی متناقض را تجربه می‌کنند. این تقاضاها از نظر آنها ممکن است غیرقابل کاهش و در عین حال غیرقابل ترکیب به نظر برسند. در نتیجه، افراد به‌طور دائم با انتخاب‌های اخلاقی پیچیده‌ای مواجه‌اند که نیازمند تأمل و در نظر گرفتن موقعیت‌های خاص هستند.

> اگر به نظر می‌رسد که در دنیای اخلاقی ما هیچ تضادی وجود ندارد، این به این دلیل است که همدلی ما با برخی از ارزش‌ها یا افق‌های اخلاقی‌مان بسیار محدود است. به‌طور خاص‌تر، ممکن است ما به راحتی با راه‌حل‌های کاذب در دنیای ارزش‌های متناقض راضی شویم.[260]

در این مرحله، با دو پرسش اساسی روبه‌رو هستیم: چگونه می‌توانیم به ارزش‌های ذاتی و جهانی که برای همه‌ی انسان‌ها مشترک است احترام بگذاریم، در حالی که در عین حال در زندگی روزمره خود از میان مجموعه‌ای از ارزش‌ها تمایز قائل شویم؟ و چگونه باید رفتارهای یکدیگر را در تمایزگذاری میان ارزش‌های اخلاقی شناسایی کنیم؟ در پاسخ به این سؤالات، تیلور رویکردی

256 Taylor, *Sources of the Self,* p. 20.
257 Ibid., p. 15.
258 Taylor, "A Most Peculiar Institution," in *World, Mind and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*, J. E. J. Altham and Ross Harrison ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), p. 145.
259 Taylor, *Sources of the Self,* p. 60. Also, Taylor, *Malaises of Modernity*, pp. 18-19.
260 Taylor, "Reply and Re-articulation," in *Philosophy in an Age of Pluralism,* p. 216.

مبتنی بر «ارزیابی قوی»[261] را پیشنهاد می‌کند که اهمیت کلیدی ارزیابی اخلاقی را در سیاست شناسایی روشن می‌سازد. دراین رویکرد، تیلور ارزش‌های اخلاقی را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروه اول شامل ارزش‌های جهانشمول است که برای تمام انسان‌ها مشترک است؛ گروه دوم به ارزش‌هایی تعلق دارد که در جمعیت‌های محدودتری مانند یک ملت به‌دست می‌آیند؛ و گروه سوم به ارزش‌های خاص‌تری اشاره دارد که ویژه فرهنگ‌ها یا گروه‌های خاص هستند.

در این میان، گروه سوم، یعنی ارزش‌های خاص فرهنگی و گروهی، معمولاً باعث سردرگمی درباره اهمیت یک چارچوب اخلاقی می‌شود. این ارزش‌ها به‌طور معمول با نوعی ارزیابی ضعیف شناخته می‌شوند. ارزیابی‌های ضعیف به ارزیابی‌هایی گفته می‌شود که بیشتر کمی و وابسته به نتایج هستند و هیچ‌گاه به تمایز کیفی ارزش‌ها نمی‌پردازند. در ارزیابی ضعیف، کافی است که چیزی به‌عنوان خوب یا شایسته شناخته شود تا اینکه آن را مطلوب بدانیم. به عبارت دیگر، ارزیابی ضعیف هیچ‌گونه نیاز به تحلیل عمیق یا توجه به مفاهیم بلندمدت و ارزشی ندارد.

اما در ارزیابی قوی، برای اینکه چیزی خوب یا شایسته تلقی شود، تنها مطلوب بودن آن کافی نیست. در واقع، ارزیابی قوی زمانی به‌وجود می‌آید که ما چیزی را حتی با وجود احساسات مثبت نسبت به آن محکوم کنیم یا عملی را رد کنیم. این نوع ارزیابی‌ها از سطح خواسته‌ها و تمایلات فردی فراتر می‌روند و با مفاهیم اخلاقی عمیق‌تری همچون درست و نادرست، خوب و بد، درگیرند. در ارزیابی ضعیف، افراد معتقدند که برخی کالاها به‌طور طبیعی شایسته ارزش هستند و باید مورد تایید قرار گیرند، اما این تایید به‌طور معمول هیچ ارتباطی با مفاهیم عمیق‌تر انسانی یا معنای زندگی ندارد. ارزیابی ضعیف به‌نوعی نادیده گرفتن تعهدات اساسی هستی‌شناختی و جدا شدن از ملاحظات معرفت‌شناختی، قومی-سیاسی و فلسفی است. به عبارت دیگر، ارزیابی ضعیف غالباً در سطح سطحی و کمی باقی می‌ماند و در عمق مفهوم اخلاقی نمی‌رود. این مقایسه بین ارزیابی ضعیف و قوی، اهمیت تمایزگذاری میان ارزش‌ها در زندگی اخلاقی و اجتماعی را نشان می‌دهد. در دنیای پر از تنوع و تضادهای اخلاقی، تشخیص تمایزهای اخلاقی دقیق و قوی، همانطور که تیلور بیان می‌کند، اساس برقراری هویت فردی و اجتماعی و نیز پایه‌گذار عدالت است.[262]

بر خلاف رویکرد ضعیف به ارزیابی‌های اخلاقی، که ارزش‌ها را تنها براساس خواسته‌ها و تمایلات روزمره‌ی ما می‌سنجد، یک تفسیر قوی از ارزش‌های اخلاقی معتقد است که ارزش‌های موجود به‌طور مستقل از انسان‌ها و بدون توجه به ترجیحات فردی، وجود دارند. در این دیدگاه، ارزش‌ها نه به عنوان ترجیحات و انتخاب‌های شخصی، بلکه به عنوان موجودیت‌هایی عینی و مستقل از انسان‌ها در نظر گرفته می‌شوند. اسمیت در این راستا استدلال می‌کند که چنین تفسیر قوی از اخلاق، به نوعی رئالیسم اخلاقی منجر می‌شود، به این معنا که ارزش‌ها و اصول اخلاقی نه به سلیقه یا نیازهای شخصی انسان‌ها بلکه به واقعیت‌هایی اخلاقی و جهانی وابسته هستند که باید مورد شناسایی و احترام قرار گیرند. این در مقابل ارزش‌های ضعیفی قرار می‌گیرد که صرفاً بر اساس آنچه برای ما مطلوب است، ارزیابی می‌شوند و در نهایت تنها به ترجیحات فردی و کالای مورد نظر محدود می‌شوند.

> اگر حقیقت به‌عنوان امری مرتبط با آشکارسازی میان تفسیرهای متضاد درک شود و تفسیر مطلوب در یک واژگان حاوی اهمیت ارزیابی بیان شود، آنگاه حقیقت نیز در اصطلاحات حاوی اهمیت ارزیابی قابل توصیف خواهد بود. برای هرمنوتیک قوی، چنین رئالیسم اخلاقی اجتناب‌ناپذیر است.[263]

تفسیر قوی در واقع جایگزینی برای تفسیر ضعیف و سطحی ارزش‌های اخلاقی است. این رویکرد تاکید می‌کند که به‌عنوان موجودات انسانی، ما نمی‌توانیم خود را از تعهدات عمیق و قوی‌مان به ارزش‌های اخلاقی که برای ما دارای اهمیت واقعی هستند، جدا کنیم. این تعهدات اخلاقی بخشی اساسی از هویت ما را تشکیل می‌دهند و به‌طور مسلم جزو ارکان اصلی انسانیت سالم و کامل ما هستند. در واقع، این تعهدات نه‌تنها هویت اخلاقی ما را می‌سازند، بلکه پایه‌گذار شخصیت انسانی بی‌عیب و نقص ما هستند.[264]

وجود خیرهای عمومی از دیدگاه ارزیابی قوی ما نسبت به آن‌ها، موضوع منافع کلان[265] اجتماعی را مطرح می‌کند.[266] این منافع کلان آنهایی هستند که نه تنها از دیگر خیرهای عمومی «به‌طور بی‌نهایت مهم‌ترند»، بلکه آن‌ها مبنای ارزیابی، قضاوت و تصمیم‌گیری در مورد دیگر ارزش‌ها نیز به شمار می‌روند.[267] این خیرهای عمومی به‌طور آشکار موضوعاتی اجتماعی و اخلاقی

---

[261] Strong evaluation.

[262] Nick Smith, "Charles Taylor, Strong Hermeneutics and the Politics of Difference," *Radical Philosophy* 8 (Autumn 1994): 20.

[263] Ibid., p. 21.

[264] Taylor, *Sources of the Self,* p. 27.

[265] Hyper goods.

[266] Taylor, *Sources of the Self*, p. 64.

[267] Ibid., p. 63.

هستند که به‌طور بنیادی و غیرقابل کاهش، گوهر هویتی و موجودیت اخلاقی ما را شکل می‌دهند. در نتیجه، منافع کلان نمی‌توانند به‌طور فردی یا در چارچوب پروژه‌گرایی تجزیه شوند، زیرا آنها به‌طور کلی فراتر از دیدگاه‌های فردی و نسبی قرار دارند.

مفاهیم کلاسیکی همچون عدالت جهانی و خیرخواهی از جمله خیرهای و منافع کلانی هستند که در همه‌ی جوامع و سیستم‌های اجتماعی به‌عنوان اصولی فراتر از زمان و مکان شناخته می‌شوند. اما با این حال، حتی این مفاهیم نیز ممکن است به‌طور قابل توجهی مبهم و قابل تفسیر باشند. به‌طور خاص، مفهوم عدالت جهانی در تفاسیر مختلف ممکن است به موضوعات مختلفی اشاره داشته باشد. برای مثال، عدالت می‌تواند در چارچوب توزیع یا بازتوزیع منابع اجتماعی (همچون دیدگاه جان راولز) یا از منظر رفع موانع فرهنگی برای رسیدن به برابری (بر اساس دیدگاه‌های عدالت اجتماعی فریزر) تعریف شود. همچنین، ممکن است مفهوم عدالت به‌عنوان بخشی از فرآیند شناسایی تفاوت‌ها (یعنی شناسایی تفاوت‌ها به‌عنوان یک نوع عدالت) مطرح گردد. به این ترتیب، مفهوم عدالت به‌عنوان یک منفعت کلان، خود نیز وابسته به درک فرد از آن است و هر کسی ممکن است آن را به شیوه‌ای متفاوت بفهمد.

با وجود این تفاوت‌های مفهومی، هیچ شکی نیست که ما، علیرغم اختلاف‌نظرها در مورد ماهیت منافع کلان، همچنان در چارچوبی اجتناب‌ناپذیر قرار داریم که زمینه‌ساز قضاوت‌های اخلاقی‌مان است. این چارچوب‌ها، چه به‌طور صریح و چه ضمنی، به‌طور ناگزیر به تعیین اصول و تصمیمات اخلاقی ما کمک می‌کنند. تفاوت در زمینه‌ها و افق‌های معنایی نیز هیچ‌گاه از اهمیت این چارچوب‌های اجتناب‌ناپذیر نمی‌کاهد. در چنین شرایط متناقضی، پیشنهاد می‌شود که منافع کلان را برپایه چیزهایی رتبه‌بندی کنیم که به ما احساس کرامت و معنای عمیق در زندگی می‌دهند. زیرا تنها در شرایطی از اختلال روانی و شخصیت آشفته است که اهمیت اساسی کرامت انسان نادیده گرفته می‌شود.[۲۶۸]

در اینجا گفته می‌شود که وقتی از ما خواسته می‌شود از میان تعدادی ارزش یا خیرعمومی انتخاب کنیم، این انتخاب باید بر اساس تصوری از «زندگی خوب» صورت گیرد. اما «زندگی خوب» چیزی فراتر از صرفاً مجموعه‌ای از اهدافی است که برای زندگی مفید و مطلوب به نظر می‌رسند. این تصور از زندگی خوب، تنها شامل خیرهایی مانند آزادی، عقلانیت و خیرخواهی که برای زندگی انسان‌ها ضروری و ارزشمند هستند، نمی‌شود. بلکه باید به دنبال خیرهایی با ارزش‌های عمیق‌تر باشیم، یعنی ارزش‌هایی که درک و تجربه آن‌ها فراتر از نیازهای روزمره و سطحی ماست.

این ارزش‌های عمیق‌تر نه تنها زندگی را ارزشمند می‌سازند، بلکه به ما توانایی می‌دهند تا به سوی خوبی حرکت کنیم، نه فقط از نظر اخلاقی بلکه از نظر وجودی و روحی. به عبارت دیگر، باید یک دیدگاه یا منظر بالاتر و عمیق‌تری وجود داشته باشد که به ما کمک کند تا نه تنها به خوبی‌های اخلاقی دست یابیم، بلکه به‌طور واقعی «خوب بودن» را درک کنیم و برای آن زندگی کنیم. این دیدگاه به ما امکان می‌دهد که این «خیر و خوبی‌های عمیق» را بشناسیم، به آن‌ها نزدیک شویم و زندگی خود را در راستای آن‌ها شکل دهیم. این کالاها از نوعی ارزش بنیادی برخوردارند که نه‌تنها برای زندگی بهتر لازمند بلکه برای انسانی‌تر شدن و دستیابی به معنای عمیق‌تری از زندگی ضروری هستند.

> خیرهای بنیادی فراتر از تعریف محتوای نظریه اخلاقی عمل می‌کند. عشق به آن چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا خوب باشیم. بنابراین، عشق به آن نیز جزئی از آن چیزی است که انسان خوب بودن را تشکیل می‌دهد. اکنون این بخش از محتوای نظریه اخلاقی است، که نه تنها دستوراتی برای عمل به شیوه‌های خاص و نمایش ویژگی‌های اخلاقی معین می‌دهد، بلکه شامل دستوراتی برای دوست داشتن آنچه خوب است نیز می‌شود.[۲۶۹]

اهمیت خیرهای بنیادی برای یک زندگی شایسته غیرقابل انکار است. با این حال، ما نمی‌دانیم چگونه مردمان با فرهنگ‌های متفاوت، به‌ویژه در صورتی که زمینه مشترک معنا از دست رفته باشد، می‌توانند همان ارزش را تحسین کنند. استفاده از یک مثال از تیلور می‌تواند برای روشن‌تر کردن این سوال مفید باشد. تیلور در اشاره به مورد «آیات شیطانی» سلمان رشدی، از خود می‌پرسد آیا تصور غربی از خیر بنیادین با دیدگاه اصلی اسلامی از بالاترین خیر همخوانی دارد یا خیر. در اینجا، نقطه‌ی تمرکز بحث نه بر این است که آیا در دو فرهنگ مختلف دیدگاه مشترک وجود ندارد، و نه بر این که جوامع غربی اجازه می‌دهند که گروه‌های فرهنگی مختلف در چارچوب دموکراتیک بقا یابند. بلکه، به گفته تیلور، موضوع بحث این است که ارزش گروه‌های فرهنگی مختلف به‌رسمیت شناخته نمی‌شود و ارزش برابر فرهنگ‌های آنان پذیرفته نمی‌شود.

هر دو طرف این نزاع ممکن است نظر مشابهی در مورد کیفیت کرامت انسانی - و مفهوم فرعی آزادی بیان - داشته باشند، اما آن را در دو افق بنیادی متفاوت از بیان درک می‌کنند. بنابراین، وقتی برخوردی میان گروه‌های فرهنگی مختلف رخ می‌دهد،

---

[268] Ibid., p. 28.

[269] Taylor, *Sources of the Self*, p. 93

علت آن باید در شیوه‌های مختلف بیان اخلاقی آن‌ها جستجو شود. برای جلوگیری از این‌گونه برخوردها، باید تصویری از زندگی خوب ارائه شود که تنوع ارزش‌های اخلاقی یا کالاهای اجتماعی مختلف را به‌رسمیت بشناسد. این تصویر باید پشتوانه واکنش‌های اخلاقی، همگرایی‌ها و آرزوهای گروه‌های فرهنگی مختلف باشد. برای این منظور، بیان باید برمبنای زمینه‌های تاریخی، افق‌های معنایی و زمینه‌های زبانی که هویت آن گروه خاص را شکل می‌دهند، پایه‌گذاری شود. در حقیقت، منابع دو فرهنگ باید به هم نزدیک شوند و به شکلی آرمانی در هم ادغام شوند. تیلور استدلال می‌کند که چنین بیانی ممکن است زمانی که:

> این امر به‌طور روشن و آشکار، با تمام نیروی ذاتی‌اش، ظرفیت الهام‌بخشی برای برانگیختن محبت، احترام یا وفاداری ما را نشان می‌دهد. یک بیان مؤثر این نیرو را آزاد می‌کند و به همین ترتیب است که کلمات قدرت دارند.[۲۷۰]

از طریق اخلاق خودبیانی، به یک استدلال کلیدی در خصوص شناسایی تفاوت‌ها می‌رسیم. اگر در جهان خیرهای مختلفی وجود داشته باشد، طبیعی است که ارزیابی‌ها و تفسیرهای متفاوتی از آن‌ها هم وجود داشته باشد. این استدلال به ما این نکته را می‌آموزد که باید به تمایز و ویژگی‌های منحصر به فرد گروه‌های فرهنگی مختلف به‌عنوان حقوق آن‌ها احترام بگذاریم. این حقوق از پذیرش این حقیقت که هر گروه فرهنگی به تصورات و دیدگاه‌های خاص خود در مورد زندگی خوب پایبند است، سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، این حقوق در نتیجه شناسایی تنوع و اصالت در درک هر گروه از زندگی خوب شکل می‌گیرند.

این دیدگاه به ما کمک می‌کند تا بفهمیم که ما از طریق ارزیابی قوی آنچه که زندگی‌مان را غنی می‌کند و به آن معنا می‌بخشد، مفاهیم مشترکی از کالاهای اساسی به اشتراک می‌گذاریم. به این معنا که، ما به‌طور مشترک می‌پذیریم که کالاهای اساسی ما را به سمت تصوری از زندگی خوب هدایت می‌کنند که در آن عمق و معنا وجود دارد. همچنین، ما درک مشترکی داریم که برای رسیدن به یک زندگی خوب، باید به وظایف اخلاقی خود عمل کنیم. این دیدگاه‌ها برای ما آشنا و ریشه‌دارند، چون به نظر می‌رسد که به طور غریزی با آن‌ها آشنا هستیم. با این حال، ما همچنین آگاه هستیم که این خیرهای اساسی که به‌طور قوی ارزیابی می‌شوند، در فرهنگ‌های مختلف به‌شیوه‌های متفاوتی بروز پیدا می‌کنند. علاوه براین، درک می‌کنیم که اگر یک مفهوم خاص از خوبی بر دیگر مفاهیم شناخته‌شده ترجیح داده شود، ارزش و کرامت افرادی که به دیگر مفاهیم خیر و دیدگاه‌ها پایبند هستند، نادیده گرفته می‌شود. بنابراین، انکار یا عدم شناسایی تصورات مختلف از خیرهای بنیادین می‌تواند منجر به شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی ناعادلانه شود.

از طریق اخلاق خود-بیانی، به استدلالی بنیادی در مورد شناسایی تفاوت‌ها می‌رسیم. اگر خیرها و منافع عمومی مختلف و متعددی وجود دارند، پس باید ارزیابی‌ها و بیان‌های مختلفی برای آن‌ها نیز وجود داشته باشد. این استدلال ما را متقاعد می‌کند که به‌عنوان نتیجه، باید به تمایز و ویژگی‌های خاص گروه‌های فرهنگی مختلف به‌عنوان حقوق آن‌ها احترام بگذاریم. این حقوق به‌طور منطقی از پذیرش این حقیقت سرچشمه می‌گیرد که هر گروه فرهنگی به دیدگاه اصیل خود از زندگی خوب پایبند است. چنین تفکر ما را به این نتیجه می‌رساند که مفاهیم مشترک ما از خیرهای و منافع اساسی را از طریق ارزیابی قوی آنچه که زندگی‌مان را کامل می‌کند، به اشتراک می‌گذاریم. ما می‌دانیم که این منافع عمومی، ما را به سمت تصوری از زندگی خوب هدایت می‌کنند که با عمق و معنا مشخص می‌شود. علاوه بر این، ما این ایده را به اشتراک می‌گذاریم که برای دستیابی به زندگی خوب، باید وظیفه اخلاقی خود را انجام دهیم. این ایده‌ها را با یکدیگر به اشتراک می‌گذاریم زیرا به نظر می‌رسد ریشه در غریزه انسانی ما دارند.

با این حال، ما همچنین می‌دانیم که منافع و خیرهای ارزیابی‌شده به‌طور قوی، در فرهنگ‌های مختلف به شیوه‌های متفاوتی تجلی می‌یابند. افزون بر این، می‌دانیم که اگر تصوری از خوبی بالاتر از دیگر خیرهای شناخته‌شده قرار گیرد، ارزش کسانی که به آن خیرها تعلق دارند، نادیده گرفته می‌شود. انکار یا عدم شناسایی کسانی که تصورات متفاوتی از خیرهای اجتماعی دارند، به‌طور قطع باعث ایجاد ساختارهای اجتماعی ناعادلانه خواهد شد.

با اتکا به تفسیر ارزیابی قوی، می‌توانیم از درک شناسایی تفاوت‌ها به‌عنوان یک عامل تعیین‌کننده در تعریف هویت، به سوی تصوری از عدالت مبتنی بر شناسایی حرکت کنیم؛ یعنی شناسایی به‌عنوان عدالت. برای پیشبرد این ایده، لازم است که ارزش برابر فرهنگ‌های مختلف به‌طور عمومی شناسایی شود. در غیر این صورت، شناسایی عمومی وجود نخواهد داشت و هویت‌های فرهنگی متفاوت از حق خود برای داشتن تصور شخصی از زندگی خوب محروم خواهند شد. ناتوانی در شناسایی عمومی دیگران و ارزش‌های فرهنگی آن‌ها، بدون شک منجر به آسیب، طرد اجتماعی و سرکوب خواهد شد.[۲۷۱] بنابراین، شناسایی تفاوت‌ها به‌عنوان مبنای فکری عدالت اجتماعی تبدیل می‌شود. شناسایی به‌عنوان عدالت، تمرکز تحقیق را فراتر از مسأله هویت‌های آسیب‌دیده اقلیت‌ها، گروه‌های فرودست و حاشیه‌نشین قرار می‌دهد. این رویکرد به سؤالاتی پاسخ می‌دهد که چگونه می‌توان به کسانی که به دلیل تصورات متفاوت از زندگی خوب سرکوب شده‌اند، عدالت داد و چگونه می‌توان آن‌ها را در گفت‌وگوی اجتماعی وارد کرد

---

[270] Ibid., p. 96.

[271] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 256.

بدون اینکه ویژگی‌ها و تمایزات خاص فرهنگی آن‌ها نادیده گرفته شود. این بازنگری از عدالت، از این پس بر اهمیت شناسایی عمومی و برابر گروه‌های فرهنگی مختلف تأکید می‌کند و به‌طور خاص به چگونگی گنجاندن آن‌ها در روندهای اجتماعی بدون تحمیل یکپارچگی فرهنگی یا استانداردهای غالب می‌پردازد.

شناسایی و همبستگی اجتماعی و سیاسی

با ارائه مبنای یک چارچوب جایگزین برای تصوری اجتماعی از عدالت، سیاست‌های شناسایی به نکته بدیل دیگری نیز می‌پردازد: شناسایی تفاوت‌ها باید تأثیر قابل توجهی در ایجاد همبستگی در جوامع چندفرهنگی و چند قومی داشته باشد. این نکته متفاوت از شناسایی زمانی برجسته می‌شود که مسئله ایجاد روابط عادلانه میان مجموعه‌ای از فرهنگ‌های متمایز و پیوندهای مشترک و هماهنگ میان آن‌ها مطرح می‌شود. تیلور با این ایده که شناسایی تعلقات خاص گروهی می‌تواند موجب تقویت همبستگی اجتماعی شود، دیدگاهی چالش‌برانگیز ارائه می‌دهد. در اینجا همبستگی فراتر از شناسایی حقوق فردی است؛ این همبستگی مستلزم آن است که افراد به‌عنوان اعضای یک جامعه ارزشی شناخته شوند. این نوع همبستگی در واقع همبستگی ملموس و عینی است که از طریق شیوه‌های اجتماعی شناسایی متقابل، مشارکت و حمایت مشترک به‌وجود می‌آید. شناسایی به‌عنوان عدالت، و به‌طور ضمنی به‌عنوان راهی به سوی همبستگی اجتماعی، در این زمینه به مفهومی از مراقبت و توجه تبدیل می‌شود که امکان مشارکت فعال در گفتمان اجتماعی را فراهم می‌آورد و نگرش مثبتی به شمول و ادغام افراد با تفاوت‌های فرهنگی ایجاد می‌کند. در اینجا، شهود تیلور ما را به تفکر بر می‌انگیزد: «درک ما از چیزهای خوب زندگی می‌تواند با لذت بردن از آن‌ها در کنار کسانی که دوست داریم، دگرگون شود». به عبارت دیگر، حتی درک ما از «که هستیم» تا حد زیادی به این بستگی دارد که چگونه این درک را با دیگران و در چارچوب‌های ارزیابی مشترک به اشتراک می‌گذاریم. از این دیدگاه، ما تفاوت‌های فرهنگی را به‌عنوان ویژگی اساسی هویت می‌شناسیم؛ ویژگی‌ای که برای پیشبرد سیاست‌های همگان‌گرایی و تأکید بر تنوع فرهنگی ضروری است.

پس از آنکه شناسایی تفاوت‌ها میان گروه‌های مختلف فرهنگی به انجام رسید، طرفین گفتگو به‌طور طبیعی ویژگی‌های فرهنگی یکدیگر را می‌آموزند. این فرآیند تعامل و یادگیری متقابل، نه تنها به غنای تجربیات فردی هر یک از شرکت‌کنندگان می‌افزاید، بلکه موجب ارتقای سطح درک اجتماعی در میان اعضای جامعه می‌شود و در نهایت به تقویت همبستگی اجتماعی می‌انجامد. این همبستگی، به‌ویژه در جوامع چندفرهنگی، فراتر از مفاهیم ابتدایی احترام و تحمل قرار می‌گیرد و به معنای همزیستی عمیق‌تر و فهم مشترک از ارزش‌های مختلف است.

نکته کلیدی در این رویکرد به همبستگی اجتماعی این است که قضاوت ما در مورد دیگر فرهنگ‌ها باید فراتر از سطحی‌ترین ارزیابی‌ها مانند «احترام به تفاوت‌ها» یا «تحمل آنها» برود. به‌طور دقیق‌تر، این رویکرد به ما می‌آموزد که باید این حقیقت را بپذیریم که تمام فرهنگ‌های انسانی که در طول تاریخ جوامع خود را پایدار نگه داشته‌اند، ارزش‌هایی دارند که می‌توانند به همه انسان‌ها چیزی مهم و ارزشمند بیاموزند. در نتیجه، نه تنها بر اهمیت پذیرش تفاوت‌ها تاکید می‌شود، بلکه بر این نکته هم تأکید می‌شود که هر فرهنگ از ظرفیت‌های منحصر به‌فردی برخوردار است که می‌تواند به غنای بشری و فهم جهانی از زندگی خوب کمک کند.

فرآیند یادگیری از فرهنگ‌های دیگر و پذیرش تفاوت‌ها، ما را به افق‌های وسیع‌تری از درک و تحلیل سوق می‌دهد که در آغاز شاید برای ما دست‌نیافتنی به نظر می‌رسید. این نوع یادگیری موجب می‌شود که از قضاوت‌های سطحی و پیش‌داوری‌های منفی پرهیز کنیم و حتی ما را به تحولی در استانداردهای ارزیابی‌مان وا می‌دارد. به‌عبارت دیگر، این تعامل فرهنگی به ما این امکان را می‌دهد که قضاوت خود را درباره ارزش‌های فرهنگ‌های دیگر نه تنها با پذیرش آنها، بلکه با بازنگری و اصلاح معیارات اخلاقی و فرهنگی خود بیان کنیم. در این راه، نه تنها به شفافیت و گسترش افق‌های درک‌مان می‌پردازیم، بلکه به طور فعال در ایجاد یک گفت‌وگوی اجتماعی عادلانه و پرمعنا مشارکت می‌کنیم.

برای درک بهتر رابطه میان شناسایی و همبستگی، می‌توانیم از مفهوم «همجوشی افق‌ها» که گادامر مطرح کرده است، استفاده کنیم. این مفهوم به معنای ترکیب یا همگرایی دیدگاه‌های دو فرد از جهان است؛ یعنی زمانی که دو فرد با افق‌های فهم متفاوت با یکدیگر وارد گفت‌وگو می‌شوند، این افق‌ها به‌گونه‌ای با هم ترکیب می‌شوند که هرکدام دیدگاه دیگری را از درون منظومه فکری خود درک کنند. «ادغام افق‌ها» به این معنا است که هر فرد یا گروهی درک خاص خود را از جهان دارد که تحت تأثیر تاریخ، فرهنگ و تجربه‌های شخصی آن‌هاست. این افق‌ها – که شامل پیش‌داوری‌ها، تصورات و تعصبات فردی هستند – زمانی به هم می‌پیوندند که افراد وارد همپرسگی شوند که در آن تلاش می‌کنند دیدگاه‌های یکدیگر را از زاویه‌ای متفاوت درک کنند. در این فرآیند، هدف این نیست که یکی از دیدگاه‌ها از دیگری برتر باشد، بلکه هدف اصلی دستیابی به یک درک مشترک است. به عبارت دیگر، همپرسگی زمانی موفق است که به توافق و شناسایی متقابل منجر شود. در این حالت، افراد باید «درستی» نظر یکدیگر را درک کنند و از این طریق به تفاهم و هماهنگی برسند.

در این فرآیند، ما از طریق همپرسگی در پی کشف افق‌ها و نقطه‌نظرهای دیگری هستیم. این اتفاق زمانی می‌افتد که ما دیدگاه فعلی خود را زیر سؤال می‌بریم و آن را با دیدگاه‌های دیگران مقایسه می‌کنیم. این بررسی و تغییر در افق فهم خود نه تنها نیازمند درک از نظر دیگران است، بلکه مستلزم مواجهه با تاریخ و پس‌زمینه فرهنگی خود نیز می‌باشد. از این رو، «همجوشی افق‌ها» نه تنها در همپرسگی شکل می‌گیرد، بلکه با این فرآیند مداوم از تبادل افکار و درک‌های مختلف، افق‌های معنایی خود را گسترش می‌دهیم و آن‌ها را با افق‌های دیگران به اشتراک می‌گذاریم. این نوع از همبستگی، در نهایت به همبستگی اجتماعی و توافق عمیق‌تری میان افراد و فرهنگ‌ها منجر می‌شود.

«همجوشی افق‌ها»، به‌طور خلاصه، فرآیندی است که در آن همپرسگی ، درک متقابل و شناسایی تفاوت‌ها و ویژگی‌های متمایز دیگران نقش محوری دارد. در این فرآیند، برای اینکه بتوانیم فرهنگ‌های مختلف را به‌خوبی درک کنیم و در عین حال زبانی مشترک پیدا کنیم که همه شرکت‌کنندگان در همپرسگی در آن شریک باشند، باید از دستاوردها و مشارکت‌های خاص هر فرهنگ در ساختار کلی فرهنگ بشری قدردانی کنیم. برای انجام این کار، نیاز داریم که بیاموزیم چگونه به‌طور مؤثر وارد فرآیند درک متقابل شویم و به تفاوت‌های فرهنگی احترام بگذاریم.

این یادگیری به ما کمک می‌کند که واژگان و مفاهیم جدیدی را بکار گیریم که نه تنها باعث درک بهتر دیگران می‌شود، بلکه استانداردهای زندگی خود را نیز بازتعریف می‌کند. از این طریق، می‌توانیم جهان زیستی مشترکی بسازیم که در آن همه افراد بتوانند از نظر فرهنگی با یکدیگر ارتباط برقرار کنند و درک مشترکی از زندگی خوب و ارزش‌ها داشته باشند. این فرایند تغییر و تحول در فهم‌های فردی به یک «جهان زیستی مشترک» می‌انجامد، که در آن اختلافات فرهنگی نه تنها پذیرفته می‌شود بلکه به‌عنوان منابع غنی و ارزشمند برای ساخت همبستگی اجتماعی و سیاسی در جوامع متنوع و چندفرهنگی به‌کار می‌آید. در نهایت، این نوع هم‌بستگی فرهنگی و سیاسی که از «ادغام افق‌ها» ناشی می‌شود، به جلوگیری از تجزیه و تقسیم در جوامع و فراهم آوردن یک اساس برای مشارکت و همزیستی مسالمت‌آمیز در جهان‌های فرهنگی مختلف کمک می‌کند.

در نهایت، تحلیل تیلور از شناسایی برمبنای یک مؤلفه تعاملی در شکل‌گیری هویت از طریق همپرسگی ، گسترش یافته است. طبق این دیدگاه، ما در همپرسگی با دیگران وارد فرآیندی می‌شویم که در آن شناسایی متقابل اتفاق می‌افتد. به عبارت دیگر، ما می‌خواهیم بدانیم که «که هستیم» و دیگران نیز به همین اندازه تمایل دارند هویت خود را بشناسند. این فرآیند شناسایی، نه تنها هویت فردی ما را به‌طور کامل می‌کند، بلکه هویت ما را در ارتباط با «دیگری» معنادار، در چارچوب یک جهان زیستی مشترک شکل می‌دهد. در این راستا، همپرسگی به طور مستمر با مفهوم شناسایی پیوند دارد.

اگر فرآیندهای همپرسگی به‌طور صحیح و باز پیش نرود، فرایند شکل‌گیری هویت به‌طور اصیل خود را از دست خواهد داد و شناسایی هویت دچار تحریف می‌شود. این بدان معناست که هرگونه تأثیر خارجی که بر شرکت‌کنندگان در همپرسگی تحمیل شود، نوعی بی‌توجهی به شناسایی و نادیده گرفتن فرآیند اصیل شناسایی است. تیلور به‌صراحت بیان می‌کند که چنین بی‌توجهی‌ای به شناسایی، به‌طور بنیادی ظلم و ستم است. در این راستا، مفهوم شناسایی تفاوت‌ها به نظریه‌ای از عدالت تبدیل می‌شود؛ به‌طوری که نظریه عدالت مبتنی بر شناسایی در مقابل نظریه عدالت مبتنی بر حقوق قرار می‌گیرد. نظریه‌ای که بر شناسایی تفاوت‌ها تأکید دارد، شکاف‌های اجتماعی و سیاسی را کاهش می‌دهد و زمینه‌ساز همبستگی اجتماعی می‌شود. در واقع، طبق دیدگاه تیلور، شناسایی دارای سه نقش اساسی است: ۱) عامل تعیین‌کننده در شکل‌گیری هویت، ۲) مبنای یک رویکرد عدالت مبتنی بر شناسایی و چندفرهنگی، و ۳) یکی از مهم‌ترین منابع همبستگی اجتماعی. این سه مؤلفه در تحلیل تیلور از شناسایی می‌تواند به‌عنوان منبعی برای ایجاد اخلاق شناسایی در دوران جهانی‌شدن و طرد اجتماعی عمل کند، که در فصل بعدی به‌طور مفصل‌تر بررسی خواهد شد.

فصل پنجم

الملل‌جایگاه اخلاق شناسایی در نظریه روابط بین

ما به‌عنوان اندیشمندان می‌توانیم با انجام کاری مثبت، ابتدا کاری منفی انجام دهیم؛ یعنی می‌توانیم امید به وجود یک راه‌حل جدید جهانی را کنار بگذاریم و دیگر به انکار این واقعیت که راه‌حل‌های قدیمی غیرقابل اجرا هستند، ادامه ندهیم. بسیاری از ما بوسیله این فکر که هنوز باید یک جایگزین جهانی ارائه دهیم، فلج شده‌ایم. پس از کنار گذاشتن این موضع، می‌توانیم بسته به تخصصی که در این زمینه یا آن زمینه داریم، نقش خود را در ایجاد مجموعه‌ای از اقدامات خلاقانه ایفا کنیم که لزوماً در هر کشور یکسان نخواهد بود. این همان چیزی است که باقی می‌ماند.

چارلز تیلور، «در مورد هویت، بیگانگی و پیامدهای یازدهم سپتامبر. مصاحبه‌ای با چارلز تیلور»، صفحات ۱۶۵-۱۶۶.

طرح موضوع

نظریه شناسایی برای فهم روابط بین‌الملل از چند جنبه خاص اما به هم پیوسته اهمیت دارد. نخستین جنبه، به معنای پذیرش سیاسی برابری کشورهاست. منظور این است که کشورها باید یکدیگر را به‌عنوان بازیگران مستقل و برابر در سطح جهانی به رسمیت بشناسند. این پذیرش، نه تنها باید در سطح رسمی و قانونی بلکه باید در سطح فرهنگی و گفتمانی هم انجام گیرد. در اینجا، اشاره به «چارچوب فرهنگی و گفتمان ملی» مهم است و منظور این است که هر کشور باید دیگری را در محدوده فرهنگ، تاریخ، و هویت خاص خود به رسمیت بشناسد. کشورها نمی‌توانند فقط به‌صورت مکانیکی و از دیدگاه خودشان به شناسایی دیگر کشورها بپردازند؛ بلکه باید این شناسایی در بستر فرهنگی و اجتماعی خودشان و با احترام به ویژگی‌های آن کشورها صورت گیرد. پذیرش سیاسی برابری دیگران در چارچوب فرهنگی و گفتمان ملی خودشان مربوط می‌شود. در این معنا، شناسایی باید براساس یک دلیل متقن عقلایی تفسیر شود، به‌گونه‌ای که پذیرش سیاسی کشورها به‌عنوان یک نیاز اساسی برای ایجاد دنیای عادلانه تأکید شود.[۲۷۲] به این ترتیب، تمام ملت‌ها باید به‌طور مساوی احترام گذاشته شوند، به شرط آنکه در دنیای زیستی خود، رفتارشان مطابق با این عقلانیت مطلق باشد. این تفسیر از شناسایی به‌طور کلی موضوع جدید نیست و از دیرباز در گفتمان حقوقی به‌عنوان یک موضوع بحث‌برانگیز مطرح بوده است. این نگاه عقلانی به شناسایی از آن جهت اهمیت دارد که در اینجا «عقلانیت» به معنای توجه به منافع مشترک انسان‌ها و ایجاد دنیایی بدون تبعیض است. در حقیقت، شناسایی برپایه یک دلیل متقن عقلایی به‌این معناست که کشورها باید یکدیگر را نه به‌عنوان رقیب یا تهدید، بلکه به‌عنوان شرکای برابر در نظم جهانی به رسمیت بشناسند.

در این تئوری، شناسایی کشورها ابعادی اخلاقی و هنجاری به خود می‌گیرد. بحث هم این است که پذیرش سیاسی و قانونی کشورها به‌عنوان یک ضرورت برای ایجاد جهانی عادلانه مورد تأکید قرار گیرد. یعنی، پذیرش و شناسایی کشورها نه فقط به‌عنوان یک اقدام قانونی یا رسمی، بلکه به‌عنوان یک نیاز عادلانه و اخلاقی باید صورت گیرد. چرا که در جهانی عادلانه، همه ملت‌ها باید به‌طور برابر و بدون تبعیض پذیرفته شوند. این نگاه عقلانی به شناسایی از آن جهت اهمیت دارد که در اینجا «عقلانیت» به معنای توجه به منافع مشترک انسان‌ها و ایجاد دنیایی بدون تبعیض است. در حقیقت، شناسایی طبق یک دلیل متقن عقلایی به‌این معناست که کشورها باید یکدیگر را نه به‌عنوان رقیب یا تهدید، بلکه به‌عنوان شرکای برابر در نظم جهانی به رسمیت بشناسند. همچنین باید در نظر داشت که منظور از «عقلانیتی مطلق»،[۲۷۳] یعنی اینکه این پذیرش برابری در سطح جهانی باید یک اصل غیرقابل تغییر و

---

[272] I use the term *categorical* reason to stress the undeniable importance of the core human values, which should by no means be violated. As a philosophical lead from Kant, the *categorical* reason comes to be a model of behaviour in the lifeworld tending to preserve human beings versus the dominant accounts of international relations. The *categorical* interpretation of the principle of a just behavior encourages setting the idea of the political recognition of equality as the basis of a *just* world order. The precedence of the importance given to the value of a human being over international order can be found in article 28 of the Universal Declaration of Human Rights and article 2 of the Charter of the United Nations; this clearly reveals the underlying weight of the *categorical* interpretation of the rules and principles of the lifeworld.

[273] Categorical reason.

غیرقابل مذاکره باشد. براساس این دیدگاه، شناسایی کشورها به‌عنوان اعضای برابر جامعه بین‌المللی نباید بسته به شرایط و موقعیت‌های خاص تغییر کند. به عبارات بهتر و روشنتر، این نکته که «رفتار کشورها مطابق با عقلانیت مطلق باشد»، به این معنی است که کشورها باید در روابط خود با دیگر کشورها به گونه‌ای عمل کنند که این عمل مطابق با اصول اخلاقی و عقلانی جهانی باشد. در این رویکرد، تأکید بر «عقلانیت مطلق» یعنی آنکه کشورها باید در روابط بین‌الملل خود نه تنها به منافع ملی خود، بلکه به اصول جهانی و انسانی احترام بگذارند. برای مثال، اصولی مانند احترام به حقوق بشر، صلح‌طلبی، و انصاف باید در تمام روابط بین‌المللی رعایت شود.

این تعریف از شناسایی از نقطه نظر حقوقی به این معناست که احترام به برابری کشورها، و پذیرش حقوق یکدیگر در بستر حقوقی بین‌الملل و در متون حقوقی کشورها جایگاه بالایی دارد. البته این تعریف از شناسایی یک بحث جدید نیست، بلکه به‌طور تاریخی در زمینه‌های مختلف حقوقی و سیاسی در سطح جهانی و ملی مورد توجه قرار گرفته است. به‌عنوان مثال، در زمینه حقوق بین‌الملل و منشور سازمان ملل، این مسأله که همه کشورها باید به‌طور برابر و بدون تبعیض پذیرفته شوند و براساس اصول مشترک جهانی عمل کنند، همیشه مطرح بوده است. برای نمونه، هانس کلسن در مقاله خود با عنوان «شناسایی در حقوق بین‌الملل: ملاحظات نظری»، میان دو نوع شناسایی «حقوقی» و «سیاسی» تفاوت قائل می‌شود. شناسایی حقوقی به‌عنوان عملی از «شناسایی» شناخته می‌شود که به مفهوم کشورداری و موجودیت سیاسی یک کشور اشاره دارد. اما شناسایی سیاسی به‌عنوان بیانی از تمایل به پذیرش سیاسی و اجرای تعهدات ناشی از همان شناسایی حقوقی است.[۲۷۴] این تفاوت نشان می‌دهد که شناسایی برابری اعضای جامعه بین‌المللی باید به‌عنوان یک هنجار مطلق مورد توجه قرار گیرد.

به‌عنوان مثال، شرایط عضویت در سازمان ملل متحد بیانگر این است که تمام اعضای جامعه بین‌المللی باید از وضعیت برابر برخوردار باشند، بدون اینکه به تاریخچه توسعه سیاسی یا شکل‌گیری هویت ملی آن‌ها توجه شود. منشور ملل متحد، به‌ویژه در بندهای ابتدایی خود، بر برابری اعضای جامعه بین‌المللی تأکید دارد. به عبارت ساده‌تر، وقتی یک کشور به عضویت سازمان ملل درمی‌آید، این عضویت به‌طور رسمی به معنای به‌دست آوردن وضعیتی برابر در میان سایر کشورهای عضو است. البته شرط این است همه اعضا طبق همان عقلانیت مطلق یاد شده بالا عمل کنند، به‌ویژه در راستای اصول صلح‌طلبانه‌ای که در منشور سازمان ملل آمده است. نتیجه بلافصل این تصدیق برابری این است که سازمان هیچ‌گونه تبعیضی در پذیرش اعضا قائل نمی‌شود. به‌عنوان مثال، هیچ کشوری به دلیل تاریخ سیاسی یا مشکلات گذشته‌اش از حق عضویت در این سازمان محروم نمی‌شود. کشورهایی که ممکن است از نظر تاریخی سابقه مستعمراتی، جنگ‌های داخلی یا تحولات سیاسی پرتنشی داشته باشند، همچنان می‌توانند به‌طور برابر در این سازمان عضویت داشته باشند. همچنین، شکل‌گیری هویت ملی یک کشور نیز تأثیری بر پذیرش آن در سازمان ملل ندارد. در واقع، حتی کشورهای تازه تاسیس شده یا کشورهای با هویت ملی جدید هم می‌توانند به عضویت درآیند و به همان اندازه سایر کشورها از حقوق و امتیازات برابر برخوردار شوند. این شرایط عضویت نشان‌دهنده یک اصل اساسی در روابط بین‌الملل است: برابری و احترام به حق حاکمیت تمامی کشورها، صرف‌نظر از تاریخچه یا شرایط خاص آن‌ها. این تفسیر از شناسایی به‌عنوان یک هنجار سیاسی و حقوقی بر اهمیت همبستگی و پذیرش برابری در روابط بین‌الملل تأکید دارد.[۲۷۵]

شایان ذکر است که ارجاع به مفهوم هنجاری همبستگی به این دلیل است که سازمان می‌کوشد اساسا روابط بین‌الملل را برپایه اصول همبستگی و برابری تعریف کند. درحقیقت، تمامی کشورها باید به‌طور برابر در کنار یکدیگر قرار گیرند، بدون آنکه نژاد، تاریخ سیاسی، قدرت اقتصادی یا شکل‌گیری هویت ملی آن‌ها مانع از این برابری شود. این «پذیرش برابری» باید در عمل و در فضای سیاسی و حقوقی بین‌الملل به یک هنجار ثابت تبدیل شود. در چنین فضایی، همکاری‌ها و تعاملات میان کشورها نه‌تنها از نظر حقوقی بلکه از منظر اخلاقی و سیاسی نیز برمبنای اصولی مشترک پیش می‌رود. این اصول به نوبه خود می‌توانند موجب ایجاد دنیایی عادلانه‌تر و با ثبات‌تر شوند.

در بحث شناسایی، یکی از نکات کلیدی این است که قدرت در روابط بین‌الملل به دلیل بی‌تمایلی برخی کشورها در به‌رسمیت شناختن دیگران بیشتر برجسته می‌شود. در واقع، برخی کشورها، به‌ویژه کشورهای قدرتمند، از شناسایی یا به‌رسمیت شناختن کشورهای دیگر خودداری می‌کنند. این عدم تمایل، نه تنها به‌عنوان یک ویژگی موقت یا تصادفی، بلکه به‌عنوان ویژگی ساختاری و سیستماتیک از رفتار کشورهای قدرتمند دیده می‌شود.[۲۷۶] کشورهای بزرگ و قدرتمند گاهی به‌طور عمدی یا ناخودآگاه

---

[274] [274] Hans Kelsen, "Recognition in International Law: Theoretical Observations," *The American Journal of International Law* 35, no. 4 (1941): 605-17.

[275] The UN Charter, article 4.1: Membership in the United Nations is open to all other peace-loving states which accept the obligations contained in the present Charter and, in the judgment of the Organization, are able and willing to carry out these obligations.

[276] Habermas views this unwillingness as a question of unbalanced rationality in the 'lifeworld' in which there is always a different other who is oppressed, negated without ethical consciousness. Interpreting the 'lifeworld', in terms of actions coordinated by more powerful agents, we can observe a picture of the world

از شناسایی کشورهای کوچکتر یا کمتر قدرتمند خودداری می‌کنند، که این موضوع در دنیای امروز به‌عنوان یکی از نشانه‌های نابرابری و بی‌عدالتی جهانی مطرح است.

در اینجا، مفهوم قدرت به گونه‌ای تعریف می‌شود که فراتر از تصورات رایج است.[۲۷۷] معمولاً قدرت در روابط بین‌الملل به‌عنوان توانایی یک کشور برای تحمیل اراده خود یا فرمان دادن به دیگر کشورها در نظر گرفته می‌شود. به‌طور سنتی، قدرت به معنای داشتن قدرت نظامی، اقتصادی یا سیاسی برای اعمال فشار یا کنترل بر دیگر کشورها است. این مفهوم از قدرت به‌ویژه در نظریه‌های کلاسیک روابط بین‌الملل مورد توجه قرار می‌گیرد. اما در این تحلیل، قدرت تنها به» تصویری از فرمان دادن و اطاعت کردن «محدود نمی‌شود. یعنی قدرت نباید فقط به‌عنوان ابزار سلطه دیده شود، بلکه مفهوم عمیق‌تری دارد که به عدم تمایل به شناسایی و احترام به آزادی تفسیر دیگران از زندگی‌شان مربوط می‌شود. این بدان معناست که قدرت در روابط بین‌الملل به‌طور بنیادی در این نهفته است که برخی از کشورها آزادی تفسیر یا حق خودمختاری کشورهای دیگر را به‌طور کامل به‌رسمیت نمی‌شناسند و در نتیجه، نمی‌گذارند که دیگر کشورها به‌طور آزادانه و بدون محدودیت‌های خارجی مسیر توسعه و معنا دادن به هویت خود را انتخاب کنند.

این بحث همچنین فراتر از دیدگاه‌های معمول قدرت گفتمانی و روابط دانش و قدرت، است که در نظریه‌های پسااستعماری و پساساختارگرایانه مطرح می‌شود. در این دیدگاه‌ها، قدرت معمولاً از طریق گفتمان‌ها، دانش‌ها و بیان‌های زبانی تحلیل می‌شود که چگونه زبان، رسانه‌ها، و روایت‌ها بر افکار و رفتار ملت‌ها تأثیر می‌گذارند. اما در این تحلیل، قدرت تنها محدود به گفتمان‌ها یا ساختارهای دانش نیست. در اینجا قدرت به‌عنوان آگاهی تک‌گانه دیده می‌شود، که عقلانیت هم‌پرسه (یعنی تمایل به شنیدن صدای دیگران و تبادل نظرات) را انکار می‌کند. به عبارت دیگر، کشورهایی که از شناسایی دیگران خودداری می‌کنند، هم‌پرسگی و حکمت نهفته در آن که از تبادل فرهنگی و سیاسی ناشی می‌شود را انکار کرده و به‌جای آن، به یک آگاهی تک‌گانه[۲۷۸] روی می‌آورند که در آن تنها یک نوع تفکر و تفسیر برتری دارد و بقیه تفسیرها به‌طور عمدی نادیده گرفته می‌شوند.

در این زمینه، قدرت نه تنها به عنوان یک توانایی برای اعمال سلطه در نظر گرفته می‌شود، بلکه به‌عنوان یک عامل درونی نیز تبیین می‌شود :عدم تمایل سیاسی به شناسایی دیگران .این عدم تمایل یک ویژگی ساختاری است که بر اساس آن کشورهای قدرتمند تمایلی به پذیرش برابری و احترام به هویت و آزادی تفسیر دیگر کشورها ندارند. این عامل درونی به معنای این است که کشورهای قدرتمند ترجیح می‌دهند که دیگران مطابق با تصورات خودشان رفتار کنند و در صورتیکه چنین نباشد، آن کشورها قادر به شناسایی آن‌ها به‌طور برابر نخواهند بود.

بنابراین، قدرت باید به‌عنوان بی‌میلی در اعطای شناسایی سیاسی کامل و برابری در وضعیت و مشارکت برای بازیگران سیاست جهانی، به‌ویژه دیگران غیرغربی، در نظر گرفته شود. این بی‌میلی منجر به قدرتی سرکوبگرانه به‌طور عمدی می‌شود؛ نادیده‌گرفتن شناسایی حقوق دیگران برای حضور برابر در شکل‌گیری و تکوین گفتمان جهانی. بنابراین، همانطور که به‌زودی استدلال خواهد شد، مسأله شناسایی به ما کمک می‌کند تا تحلیل عمیق‌تری از این نارسایی‌ها و نقایص سیاست جهانی و علل بحران‌ها ارائه شود.[۲۷۹]

---

portrayed in terms of a battle between those who are taking strategic plans to undermine the sense of agency of the weaker nations and resistance and struggle of weaker nations for their rights to be different. To read more about unbalanced rationality see Andrew Edgar, *The Philosophy of Habermas* (McGill-Queen's Press, 2005), pp. 132-137.

[277] Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in *Philosophy and Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 158.

[278] Monological consciousness.

[279] The literature of International Relations is replete with dissatisfaction towards the Western vision of this field. Of the most important voices of dissent, we can refer to a variety of critical theories ranging from Critical Theory to post-structuralism and critical social theory. In addition to these dissatisfactions which are mainly concerned with the issue of the 'otherness', the recent years have witnessed growing claims on a more recent mode of differentiation. Drawing on cultural identity this satisfaction with the Western discourse of International Relations is better highlighted. The current challenge between Iran and the US and its European allies is a clear example of the recent uprising against the Western vision of international relations. Even within the Western camp, the evidence of the resistance and uprising against the West is apparent. See for example Samuel Huntington's *Clash of Civilizations* highlighting the fault lines between the West and dissident voices. To follow this debate, see, for example, Chris Brown, "Cultural Diversity and International Political Theory: From the *Requirement* to 'Mutual Respect"? *Review of International Studies* 26 (2000): 199-213. Also see Richard Falk, *Human Rights Horizons, The Pursuit of Justice in a Globalizing World* (London; Routledge, 2000), chapter 8.

شناسایی به‌عنوان مبنایی برای عدالت جنبه دیگری از این مفهوم است که باید در حوزه روابط بین‌الملل مورد بررسی قرار گیرد. در اینجا، منظور از شناسایی، تأکید بر لزوم پذیرش و احترام به هویت‌ها و حقوق دیگران است. به عبارت دیگر، شناسایی به‌عنوان پایه‌ای برای عدالت، بر این باور استوار است که عدالت زمانی محقق می‌شود که همه کشورها به‌طور برابر شناسایی شده، و هویت و وضعیت آنها به رسمیت شناخته شود. اما این رویکرد مبتنی بر شناسایی برای عدالت با چالش‌هایی همراه شده است.

کریس براون در این زمینه استدلال می‌کند که عدالت بین‌المللی معمولاً به دو دیدگاه محدود شود: اول، رویکرد برابری کشورها که در آن تأکید بر این است که تمام کشورها باید به‌طور یکسان و بدون تبعیض با یکدیگر رفتار شوند. دوم، در نظر گرفتن مفهوم انسانیت به این معنی که عدالت باید به همه انسان‌ها در سطح جهانی توجه کند، نه اینکه فقط کشورها موضوع عدالت باشند. نقد در اینجا مفهوم پیدا می‌کند، زیرا در این رویکرد غالب منافع خاص گروه‌هایی که از شناسایی و عدالت محروم هستند، از نظر دور نگهداشته می‌شود.[۲۸۰] به عبارت دیگر، این دیدگاه سنتی فرض می‌کند که روابط بین کشورها و اصول هنجاری موجود در نظام بین‌المللی به‌طور طبیعی منافع همه افراد را تأمین می‌کند، در حالی که در واقعیت‌های کنونی جهان اینگونه نیست. در حقیقت، در رویکرد مبتنی بر شناسایی کسانی که به دلیل هویت‌های متمایز خود از گفتمان رسمی بین‌المللی کنار گذاشته شده‌اند. این «دیگران» می‌توانند کشورها، اقوام، یا گروه‌هایی باشند که به دلایل مختلف (سیاسی، تاریخی، فرهنگی) حق دریافت شناسایی خود و مشارکت برابر در عرصه‌های جهانی را نداشته‌اند. بنابراین، این عدالت مبتنی بر شناسایی براین نکته تأکید دارد که چگونه می‌توان به کسانی که به دلیل تفاوت‌های هویتی‌شان محروم شده‌اند و از گفتمان بین‌المللی کنار گذاشته شده‌اند، عدالت را اعطا کرد.[۲۸۱] این یعنی کشورهای محروم یا گروه‌های تحت‌فشار باید حق شناسایی هویت خاص خود را به‌طور کامل به‌دست آورند.

با درنظر داشت این ملاحظات، رویکرد شناسایی-محور به عدالت خواهان بازتعریف و بازچینی ساختارهای ناعادلانه بین‌المللی است. بحث اصلی در اینجا این است که برای رسیدن به عدالت، لازم است که ساختارهایی که باعث محرومیت و تبعیض در سطح جهانی شده‌اند، اصلاح شوند. این اصلاحات باید به گونه‌ای انجام شود که کشورها و گروه‌های سرکوب شده و محروم بتوانند در گفتمان جهانی به‌طور کامل مشارکت کنند و هویت خاص خود را در روابط بین‌الملل به رسمیت شناخته شده ببینند. این رویکرد به عدالت علاوه بر آنکه موضوعی تاریخی است که ریشه‌های خود را دوران استعمار امتداد می‌دهد، به‌طور تفسیری نیز به تحلیل روابط بین‌الملل پرداخته و توضیح می‌دهد که برای فهم وضعیت کنونی و چگونگی دستیابی به عدالت، باید به تاریخ روابط بین‌الملل و نحوه شکل‌گیری نابرابری‌ها و محرومیت‌ها نگاه کرده و آن را تفسیر کرد. بنابراین، کانون تلاش و سیاستگذاری برای کشورهای یا گروه‌هایی که تاکنون از شناسایی و مشارکت جهانی محروم بوده‌اند، باید حول محور به‌رسمیت شناختن هویت خاص آنها باشد. در این مبارزه، هدف این است که این کشورها و گروه‌ها حق داشته باشند که هویت و منافع خاص خود را در عرصه بین‌المللی به‌طور برابر و محترمانه شناسایی کنند.

بازتنظیم نظم ناعادلانه جهانی به موضوعاتی مانند چگونگی انجام این تنظیم مجدد، چه کسانی قادر به انجام آن هستند و به‌ویژه اینکه چه کسانی باید یکدیگر را به‌رسمیت بشناسند، مربوط می‌شود. این سوال چالش‌برانگیزی است. بنابراین، باید استدلال شود که نظریه شناسایی باید فراتر از گفتمان و عمل مبتنی بر اراده کشورها در حقوق بین‌الملل گسترش یابد. این نظریه باید از به‌رسمیت شناختن حقوقی برابری که در منشور سازمان ملل متحد مشخص شده، فراتر برود. در واقع، باید از نمایش محدود هویت در سیستم جهانی کنونی به سمت یک حساب سیاسی و نهادی از شناسایی حرکت کند که بر ویژگی‌های متمایز کشورها و نحوه مشارکت آن‌ها در فرایند بازتنظیم تأکید دارد.[۲۸۲] همچنین این استدلال باید پیش برده شود این است که بازتنظیم نظم جهانی باید در

---

[280] The following (mostly post-structuralist) sources are inspiring for the idea of otherness in the study of International Relations. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other* (New York: Harper Perennial, 1982); and Peter Hume, *Colonial Encounters: European and the Native Caribbean*, *1492–1797* (London: Methuen, 1986).

[281] The following (mostly post-structuralist) sources are inspiring for the idea of otherness in the study of International Relations. Tzvetan Todorov, *The Conquest of America: The Question of the Other* (New York: Harper Perennial, 1982); and Peter Hume, *Colonial Encounters: European and the Native Caribbean*, *1492–1797* (London: Methuen, 1986).

[282] In advancement of this idea, I have been inspired by Taylor's critique of the narrowness of rational procedures representation of identity. For details of this account see: Charles Taylor, "Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein," in *Philosophical Arguments* (Cambridge: Harvard University Press, 1995). In addition, Taylor's approach to justice that encounters a variety of ethno-political, cultural, and even epistemological considerations involved in self-consciousness and self-enactment of formation of identity has been helpful in developing my account of world re-adjustment. See: Nick Smith, "Charles Taylor, Strong Hermeneutics and the Politics of Difference," *Radical Philosophy* 8 (Autumn 1994).

چارچوب مدیریت جهانی انجام شود. این بازتنظیم تنها از طریق مشارکت سازمان‌های جامعه مدنی ملی از یک سو و جامعه مدنی جهانی از سوی دیگر امکان‌پذیر خواهد بود. اما از آنجا که در دنیای جهانی‌شده، کشورهای قدرتمند برای مشروعیت به فشارهای جامعه مدنی داخلی و جامعه مدنی جهانی نیاز دارند، این فشارها نوعی شناسایی متقابل و دوجانبه را به وجود می‌آورد و زمینه‌های جدیدی برای شناسایی نهادی باز می‌کند.

سومین جنبه نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل که از مفهوم شناسایی بهره می‌برد، این است که شناسایی به تعریف مجدد نظم جهانی کمک می‌کند و راه را برای همبستگی بیشتر و پایدارتر هموار می‌سازد. شناسایی به‌عنوان یک عامل مهم در بازتنظیم نظم جهانی عمل می‌کند، یعنی کمک می‌کند تا روابط و ساختارهای ناعادلانه بین کشورها اصلاح شوند و به همبستگی بیشتر بین کشورها برسیم. این فرآیند نیاز به مشارکت اساسی و گسترده در حکمرانی جهانی دارد و تنها از طریق اجماع همپوشان که اشاره به درک مشترک از اصولی مانند عدالت و ارزش‌های اجتماعی دارد، قابل دستیابی است. اجماع همپوشان که پیشتر توضیح داده شده بود، روشی را برای غلبه بر ناسازگاری دیدگاه‌های قابل مناقشه‌ی کشورهای مختلف، به دستیابی به درکی مشترک از عدالت و ارزش‌های اجتماعی پیشنهاد می‌دهد. با این حال، اجماع همپوشان نباید به‌عنوان «توافق سیاسی» که از طریق مذاکره میان طرف‌های نابرابر به‌دست می‌آید، تفسیر شود، بدون اینکه مشارکت اساسی در حکمرانی جهانی مدنظر قرار گیرد. در عوض، این مفهوم به لایه‌های عمیق‌تری می‌پردازد تا فهم روشنتری از «همجوشی افق‌ها» به دست آورد. وزن سیاسی/اخلاقی «همجوشی افق‌ها» راه‌های جایگزینی را برای مشارکت اساسی در حکمرانی جهانی به‌وجود می‌آورد تا نه تنها بر ناسازگاری دیدگاه‌های قابل مناقشه غلبه کند، بلکه سیاست‌هایی جامع‌تر و عادلانه‌تر را نیز ترویج دهد. «همجوشی افق‌ها» که از طریق مجاری کثیر همپرسگی برای ترویج دانش و تجربه مشترک از زندگی سیاسی پیش رفته است، می‌تواند نظم بین‌المللی دربرگیرنده‌تر و جامع‌تری را پیشنهاد کند. این نظم به‌عنوان یک ساخت اجتماعی خواهد بود زیرا از طریق درجه‌ای از مشارکت اساسی در چارچوب توافق همپوشان ایجاد شده است. در نتیجه، شناسایی به یک زمینه حاصل‌خیز برای درک متقابل تبدیل می‌شود و به‌طور کلی مسیری برای هم‌راستا کردن ارزش‌های متنازع و همبستگی است. در ادامه، این سه موضوع به تفصیل بیشتر مورد بحث قرار خواهند گرفت.

معضل عدم شناسایی و روابط قدرت

درابتدا این واقعیت باید مورد توجه قرار گیرد که کشورهای مختلف – به‌ویژه کشورهای درحال توسعه – برای مشارکت کامل در دنیای امروز، باید از سوی سایر کشورهای دنیا به‌طور سیاسی و نهادی مورد شناسایی قرار گیرند تا این امکان برای آنها فراهم شود که در فرآیندهای جهانی و تصمیم‌گیری‌های بین‌المللی مشارکت کنند. اما نگرانی‌هایی وجود دارد که برخی از کشورها، به‌ویژه کشورهای درحال توسعه، به‌طور کامل به رسمیت شناخته نمی‌شوند. این نگرانی به‌ویژه به‌دلیل تجربیات تاریخی، مانند دخالت‌های غیر دموکراتیک کشورهای قدرتمند در امور داخلی کشورهای دیگر بیشتر شده است. این نگرانی‌ها و آگاهی‌های رو به رشد باعث طرح پرسش‌هایی اساسی در دنیای امروز می‌شود، مانند این‌که «چه کسی بر جهان حکومت می‌کند؟» و «آیا کشورهای مختلف به‌طور واقعی و برابر به‌عنوان موجوداتی متفاوت در جامعه جهانی به رسمیت شناخته می‌شوند؟». این سوالات نه‌تنها به‌دلیل تجربه‌های تاریخی، بلکه به‌خاطر نابرابری‌های موجود در قدرت و تأثیرگذاری بین کشورهای مختلف مطرح شده است. علاوه براین، این تجربیات تاریخی ادعای چالش‌برانگیزی را نیز به میان می‌کشد: «آیا بخشی بزرگی از جهان توسط قدرتمندان در شرایط عدم توسعه قرار گرفته است یا اینکه آنرا باید در علل دیگری جستجو کرد؟» البته این فقط یک پرسش عادی که جامعه اعتراض سیاسی برتن کرده است، نیست، بلکه یک سوال فلسفی است که ریشه در تحلیل‌های عمیق درباره تغییرات در ماهیت دنیای امروز دارد و درک اینکه این تغییرات چگونه می‌توانند به بازتعریف روابط جهانی به شکلی عادلانه منتهی شوند. در نهایت، آنچه در دنیای امروز بیش از هر چیز دیگر ضروری به نظر می‌رسد، اراده برای تغییر است. مردم و کشورها به‌طور فزاینده‌ای خواهان تغییر در نظم جهانی و شرایط موجود هستند. بنابراین، باید این اراده برای تغییر را مورد بررسی قرار داد و به‌طور جدی تحلیل کرد که چرا و چگونه این تغییرات می‌توانند رخ دهند.

این نوع تأمل انتقادی به دنبال پیشبرد ضرورت اصلاحات بنیادین در روح جهان زندگی و سیستمی است که هدف آن باز کردن مسیرهای همپرسگی، به‌رسمیت شناختن متقابل و درک متقابل برای دستیابی به یک زندگی جهانی پایدار و صلح‌آمیزتر است. اصل این تأملات نیاز به تلاش برای اصلاحات نهادی به منظور دستیابی به یک نظم جهانی عادلانه‌تر دارد که به‌طور مؤثر ارزش‌های دموکراتیک، برابری مشارکتی، شفافیت و پاسخگویی را تحقق بخشد. با این حال، چنین تلاشی زمانی ممکن خواهد بود که سیاست مشارکتی جامع‌تری که مطابق با شناسایی سیاسی متقابل باشد، در زمینه حکمرانی جهانی پیش برده و اجرا شود. علیرغم تمامی این مطالبات فوری برای اصلاحات بنیادین، از آنجا که در نظام بین‌المللی هیچ مقام مرکزی مقتدری وجود ندارد که مسئولیت یا قدرت پیشبرد و تأسیس اهمیت مرکزی به‌رسمیت شناختن برای یک دنیای زندگی عادلانه و نظم جهانی را داشته باشد، این وظیفه تمام کشورهای دموکراتیک و همچنین نهادهای جامعه مدنی (چه به‌صورت داخلی و چه جهانی مانند ائتلاف برای دادگاه کیفری بین‌المللی) است که در راستای درهای دروازه همپرسگی و به‌رسمیت شناختن در جامعه جهانی تلاش کنند. نهادهایی مانند

«هم‌اندیشی جهانی گفت‌وگوی تمدن‌ها»[283] به‌دنبال انسانی‌گرایی جدید و آینده‌ای انسان‌محور هستند. «مؤسسه اخلاق جهانی»[284] مأموریت خود را جستجو در مفاهیم ارزش‌های اخلاقی مشترک می‌داند و قصد دارد آن‌ها را در عمل پیاده کند. مرکز تحقیقاتی جهانی‌شدن[285] در مونترال بر حقیقت‌های نگفته در سیاست جهانی تمرکز دارد. «اقدام واحد جهانی»[286] مستقر در لندن هدف خود را جهانی بدون ظلم و ستم می‌داند، جایی که دموکراسی‌های قوی از حقوق مردم محافظت کنند. و یا اندیشکده بین‌المللی نظریه‌های بدیل[287] هدف خود را بدیل‌هایی بری پاسخگویی به چالش‌های جهانی معرفی کرده است.

اما در واقع، در حال حاضر، رژیم‌های شناسایی که در دنیای سیاست و روابط بین‌الملل وجود دارند، به معنای واقعی کلمه ضرورت شناسایی برابری کشورها یا فرهنگ‌ها را تحقق نمی‌بخشند.[288] این درحالی است که برای اینکه یک کشور به‌طور کامل به‌عنوان یک کشور برابر شناخته شود، نه تنها باید از نظر حقوقی و سیاسی به‌طور رسمی به آن احترام گذاشته شود، بلکه باید در تفاوت‌های فرهنگی‌اش هم احترام قائل شوند.[289] منظور این است که فرهنگ‌های مختلف باید به‌عنوان موجودات و هویت‌های مستقل و منحصر به فرد مورد احترام قرار گیرند، نه صرفاً به دلیل اینکه بخشی از یک سیستم یا قرارداد بین‌المللی هستند. به عبارت دیگر، این پذیرش باید به‌خاطر خود فرهنگ و تفاوت‌های آن، نه به‌خاطر منافع سیاسی یا اقتصادی، ارزشمند شمرده شود. یک چنین به‌رسمیت‌شناسی برای بقا و رشد فرهنگی ضروری است، چرا که بدون این احترام به تفاوت‌ها، یک فرهنگ ممکن است در معرض خطر نابودی یا فراموشی قرار گیرد، و این در نهایت منجر به محو شدن شکل خاص زندگی آن جامعه یا کشور خواهد شد. در واقع، این شناسایی باید به‌گونه‌ای باشد که نه تنها دولت‌ها و کشورهای مختلف، بلکه فرهنگ‌ها و هویت‌های مختلف نیز در جایگاه خود به‌طور واقعی محترم شمرده شوند تا امکان شکوفایی و ادامه‌ی حیات فرهنگی‌شان فراهم گردد.

بنابراین، عدم تمایل به شناسایی دیگرانی که متفاوت فرض می‌شوند، و یا سیاسی ساختن عمل شناسایی،[290] روح سیستم مبتنی بر قوانین مربوط به شناسایی را که در بسیاری از اسناد بین‌المللی از جمله منشور سازمان ملل متحد تعریف و تعیین شده است، متزلزل کرده است. بسیاری از مثال‌ها نشان می‌دهند که چگونه قدرت‌های بزرگ موضوع به رسمیت شناختن دیگران را به‌طور سیاسی به‌نفع اهداف سیاست خارجی خود استفاده می‌کنند، و حقوق آنها برای آزادی در اعمال اراده حاکمیتی خود را نادیده می‌گیرند. این عدم تمایل کشورهای قدرتمند به‌رسمیت شناختن صحیح حقوق حاکمیت برابر دیگران (کشورهای غیر متحد/دشمنان) باید به‌عنوان یکی از تراژدی‌های بزرگ تاریخ روابط بین‌الملل مدرن در نظر گرفته شود.[291] به‌طور خاص‌تر، این عدم تمایل همواره منجر به سیاست خارجی توسعه‌طلبانه و اعمال ظلم سیستماتیک یا رخدادهای دردناکی مانند درگیری‌های نسل‌کشی دهه ۱۹۹۰ در روآندا و بروندی و همچنین جمهوری دمکراتیک کنگو شده است. عدم تمایل ایالات متحده و فرانسه به مداخله در این منطقه برای جلوگیری از نسل‌کشی، ابعاد تراژیک‌ترین معضل شناسایی/عدم شناسایی در دوران اخیر را نمایان می‌سازد. بنابراین، می‌توان به‌درستی ادعا کرد که مبارزه برای شناسایی به یکی از منابع مهم تحقق ملیت، به‌ویژه در کشورهای درحال توسعه، تبدیل شده است.

بدون شک، معضل شناسایی/عدم شناسایی به فرضیات نظریه‌پردازان واقع‌گرای سیاسی، به‌ویژه «واقع‌گرایان تهاجمی»، اعتبار می‌بخشد. این گروه از نظریه‌پردازان معتقدند که قدرت در یک نظم جهانی ناامن به‌دنبال برقراری هژمونی و مقابله با آنهایی است که در مقابل آن مقاومت‌ها می‌کنند. در این دیدگاه، واقع‌گرایان تاکید دارند که چون هیچ‌چیز در نظام بین‌المللی از قبل مشخص و ثابت نیست، کشورها مجبورند خودشان از منافع تعریف شده خود دفاع کنند. این باعث می‌شود که هر کشوری در تلاش باشد تا قدرت خود را گسترش دهد و در برابر تهدیدات مقاومت کند. در این چارچوب، واقع‌گرایان به‌ویژه به این نکته می‌پردازند که در

---

[283] See World Public Forum on Dialogue of Civilizations at: http://www.wpfdc.org/

[284] Institute for Global Ethics at: http://www.globalethics.org

[285] Center for research on Globalization (CRG) at: http://www.globalresearch.ca/

[286] One World Action at: http://www.oneworldaction.org/

[287] Alternative Perspectives and Global Concerns at https://apgc.ca

[288] Article 1-2 of the *Draft Declaration on Rights and Duties of States* specifies the equal sovereignty of states. See Report of the International Law Commission on the Work of its First Session in 1949.

[289] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 246.

[290] Beyond the examples of politicization in the Security Council of the United Nations, IMF, and the World Bank, a clear example of politicization is the South African case to buy pharmaceutical products from Brazil and Clinton's administration objection to this case by drawing on patent rights protected by the World Trade Organization. See for example: Debora Jean Halbert, *Resisting Intellectual* Property (New York: Routledge, 2005), pp. 78-111.

[291] For equalization of unwillingness to recognize with expansionist policies with an stress on British imperialism see: Louis, William Roger, *Ends of British Imperialism: the Scramble for Empire, Suez and Decolonization: Collected Essays* (London: I.B. Tauris, 2006), especially chapter 33 on "The scramble for Africa : Sir Percy Anderson's grand strategy," pp. 51-74.

چنین سیستمی، سلسله‌مراتب قدرت میان کشورهای مختلف ایجاد می‌شود. این سلسله‌مراتب می‌تواند منجر به این پرسش شود که اساسا چرا برخی کشوها باید به‌رسمیت شناخته شوند و برابری آنها تایید شود، در حالی که دیگران از چنین حق محروم می‌شوند.[۲۹۲]

در این چشم‌انداز، کشورها – به درجات مختلف – در معضل این قرار می‌گیرند که یا باید هژمونی خود را بر دیگران گسترش دهند، یا باید تابع اراده سیاسی دیگران شوند. این معضل به‌این معناست که طرف قدرتمند تمایل دارد اراده سیاسی دیگران مختلف را به‌عنوان بازیگران برابر تضعیف کند تا بتواند آنها را به شکلی استعماری کنترل (و سرکوب) کند. همچنین، این معضل شامل مبارزه‌ای است که در وضعیت فرودستی طرف کنترل‌شده یا سرکوب‌شده نهفته است تا به‌عنوان یک موجود مستقل و متفاوت به‌رسمیت شناخته شود. برای همین، من استدلال می‌کنم که علت‌های مناقشات و الگوهای مکرر تهاجم، نه در ویژگی‌های جستجوی قدرت دولت‌ها و نه در سیستم بی‌نظمی، بلکه در منطق تراژیک مبارزه برای شناسایی و عدم شناسایی نهفته است. این مبارزه بی‌پایان ماهیت آن را شکل می‌دهد و تبدیل به روش مناسبی برای درک رفتار بازیگران در سیاست بین‌الملل در زمینه تاریخی آن می‌شود.

اما این عدم تمایل دردناک برای شناسایی دیگرانِ به سختی می‌تواند به حیات خود ادامه دهد. واقعیت این است که فرآیند جهانی‌شدن، شامل رشد و توسعه نیروهایی که فراتر از کنترل حاکمیتی کشورها هستند، عدم تمایل کشورهای قدرتمند به شناسایی دیگرانِ را به زیر سوال می‌برد، به ویژه ظهور جامعه مدنی فراملی از اتاق بازرگانی بین‌المللی گرفته تا کلیسای کاتولیک و گروه‌های طرفدار حقوق زنان، همگی فشارهای سنگینی بر آن کشورها برای تغییر نگرش حذف کننده‌ای که دارند، وارد می‌آورد. علاوه بر این، تغییرات سیاسی، اقتصادی، فناورانه، جمعیتی و حتی قدرت نظامی از شمال به سمت جنوب جهانی، که به ویژه به واسطه رشد کشورهایی مانند هند و برزیل و همچنین افزایش تأثیر سازمان‌های منطقه‌ای و زیرمنطقه‌ای است، موقعیت کشورهای قدرتمند را به شدت به چالش کشیده است. بنابراین، کشورهای قوی‌تر در حال از دست دادن کنترل سخت‌گیرانه خود بر فرآیند برنامه‌ریزی و اداره امور جهانی هستند. آن کشورهای قدرتمند نه تنها با چالش قدرتمند «رقبای هم‌رده»[۲۹۳] جدی خود مانند ژاپن و چین مواجه هستند، بلکه با تهدیدات فراملی جدیدی همچون تروریسم بین‌المللی، بیماری‌های عفونی همه‌گیر، تغییرات اقلیمی و کارتل‌های مواد مخدر نیز روبرو هستند که قادرند آسیب‌های عظیمی بر جهان وارد کنند بگونه‌ای که این آسیب‌ها منافع آن کشورهای قدرتمند را نیز تحت تاثیر آنها قرار می‌گیرد. علاوه براین، تغییرات نهادی در نظم سیاسی جهان و کانال‌های متعدد کنش و تعامل و ارتباطات، زبان غالب قدرت را به مبارزه‌ای جدی کشانده است. بنابراین، این ضرورت احساس می‌شود که در مورد اهمیت همپرسگی و شناسایی متقابل در چارچوب تنظیم مجدد دنیای پرآشوب کنونی بحث شود، زیرا همان‌طور که تیلور استدلال می‌کند، «مبارزه برای شناسایی تنها یک راه حل رضایت‌بخش دارد و آن‌هم رژیمی از شناسایی متقابل میان برابرهاست».[۲۹۴] این ایده شناسایی متقابل وضعیت دیگری، به عنوان فردی متفاوت و همزمان مشابه خود، از مشارکت‌کنندگان در دنیای زندگی می‌طلبد که به یکدیگر اذعان کنند که آن‌ها پیشینه‌های مختلفی در زمینه ملیت خود دارند و این تفاوت‌ها می‌تواند مکمل یکدیگر باشد.

در اینجا مناسب است یکبار دیگر به رابطه پیچیده‌ای میان «عدم شناسایی به عنوان بی‌عدالتی» و شکل‌گیری «قدرت نامرئی» نیز اشاره‌ای صورت گیرد. منظور از «عدم شناسایی به عنوان بی‌عدالتی» ،نادیده گرفتن یا عدم شناسایی صحیح هویتی دیگرانی است که ممکن است نتوانند نگرش خود به جهان را با دیدگاه مسلط بر روابط مطابقت داده، بنابراین بعنوان متفاوت و فروتر تلقی و تصور شوند. این نادیده گرفتن در واقع یکی از شیوه‌های اعمال قدرت است، به این معنا که قدرت از طریق برچسب «دیگری» زدن به مردمانی متفاوت، آنها را بیگانه یا دشمن تصور می‌کند. این نوع قدرت نه به صورت یک پدیده متمرکز که در دست یک سازمان یا نهاد خاص می‌باشد عمل می‌کند، ونه به صورت پراکنده و در شبکه‌ای از نهادها و سازمان‌های که کنترل رفتارها را در دست خود دارند. در حقیقت، این نوع قدرت بیشتر به این صورت عمل می‌کند که محدودیت‌هایی را بر اراده و انتخاب فرد یا ملت اعمال کرده و سلطه خود را بگونه‌ای ناپیدا به آنها تحمیل می‌کند.[۲۹۵] در این شرایط، قدرت با حق خودآگاهی و خود-تحقق‌بخشی مردم در تضاد است. به همین دلیل این قدرت به نوعی با آزادی انسان‌ها در تعارض قرار می‌گیرد. برای همین باید در برابر آن مقاومت کرد، زیرا این نوع قدرت اساساً ایده آزادی را انکار می‌کند. در نهایت، مفهومی از قدرت که آزادی را به عنوان هدف اصلی خود نداشته باشد، بی‌معنی خواهد بود. اگر قدرت در چارچوب آزادی تفسیر نشود، ماهیت واقعی آن همچنان فریبنده و مخفی باقی می‌ماند. به طور خلاصه، هرگاه افراد انسانی و یا گروهی از مردم از برخورداری از شناسایی صحیح محروم

---

[292] The following source is interesting for reading on the relationship of the hierarchical order of the world, devaluation of equal sovereignty and the existence of inequality. Benedict Kingsbury, "Sovereignty and Inequality," in *Inequality, Globalization, and World Politics*, Andrew Hurrell and Ngaire Woods ed. (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999), pp. 66-94.

[293] Peer competitors

[294] Taylor, "The Politics of Recognition," p. 50.

[295] Michel Foucault inspires these reading of power. See: Michael Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, Colin Gordon ed. (New York: Pantheon Books, 1972); and Michael Foucault, "The Subject and Power," *Critical Inquiry* 8, no. 4 (Summer 1982): 777-795.

شوند، گویی قدرت خطرناک و ستمگرانه‌ای کنترل اراده و خواست آنها را در دست می‌گیرد، و با انکار آزادی‌های فردی و اجتماعی، به آنها این اجازه را نمی‌دهد تا بتوانند هویت اصیل خود را و به انتخاب‌های آزادانه دست یابند.

بنابراین، باید تاکید کرد که وقتی انسان‌ها به عنوان اشخاص دارای ظرفیت فهم و استعداد عقلایی در نظر گرفته نشوند، به طرز فریبنده و نادرستی هویت آنها با آسیب‌های جدی همراه می‌شود. در همین منظر است که مفهوم قدرت می‌بایست به‌عنوان یکی از اشکال سلطه در تحلیل سیاستهای حذف‌کننده نظر گرفته شود، اما نه به شیوه قدیمی که در آن از زور و قهر برای تسلط بر دیگران استفاده می‌شد. به عبارت دیگر، برای این‌که یک گروه یا فرد قدرتمند بتواند سلطه پیدا کند، باید به گونه‌ای «دیگران» را مورد شناسایی نادرست قرار داده و یا حتی هویت آنها را انکار کند. این انکار هویتی که از طریق عدم تمایل به شناسایی و یا شناسایی نادرست صورت می‌گیرد، خود به ابزاری برای اعمال سلطه و قدرت تبدیل می‌شود. بنابراین، می‌توان گفت که سلطه به نوعی در شرایطی ایجاد می‌شود که فرد یا گروه سلطه‌گر، دیگران را نادیده بگیرد یا از نظر انسانی و اجتماعی آنها را «شناسایی» نکند. در حوزه روابط بین‌الملل، این تفسیر از قدرت می‌تواند به این شکل فهمیده شود که وقتی یک گروه یا ملتی آگاهانه و هدفمند از شناسایی «دیگران» خودداری می‌کند، در واقع آنها را از حق تعیین سرنوشت خود محروم ساخته و حتی وجود آنها را به نوعی در معرض تهدید قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، این عدم شناسایی نه تنها به نابودی فیزیکی آنها منجر می‌شود بلکه به معنای ناتوان ساختن آنها در تعیین هویت و مسیر خودشان است. در مقیاس بزرگتر، این نوع عدم تمایل به شناسایی، می‌تواند شامل انکار حق ملت‌ها برای تصور کردن خود به عنوان مردمانی آزاد و خودتعریف شده باشد، که می‌خواهند براساس تفاوت‌ها و فرهنگ منحصر به فرد خودشان زندگی کنند. این نگاه به قدرت، نشان می‌دهد که سلطه و ستم بیشتر از ابزارهای قهری، از ناتوانی در شناسایی و به رسمیت شناختن تفاوت‌ها و هویت‌های دیگران نشأت می‌گیرد.

در واقع، رابطه مستقیمی میان کنشگری، آزادی و تعیین سرنوشت مؤثر وجود دارد. هویت ما – فردی، گروهی یا ملی – در معرض خطر قرار می‌گیرد، اگر ما کنشگران مؤثری نباشیم که قادر به تعیین سرنوشت خود باشیم. این مؤثر بودن شرط ضروری برای تعیین سرنوشت واقعی و آزادی به عنوان ویژگی‌های کنشگری انسانی است.

اگر حق تعیین سرنوشت مؤثر (یعنی توانایی مردم در انتخاب و تعیین سرنوشت خود) شرط ضروری برای کنشگری و برخورداری از آزادی اراده و اختیار باشد، پس باید این حق تعیین سرنوشت به عنوان شرط لازم برای مسئولیت‌پذیری نیز در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، وقتی فردی اختیار و آزادی برای انتخاب دارد، باید توانایی انعکاس و ارزیابی خود را داشته باشد؛ یعنی فرد باید از اعمال خود آگاه باشد و در قبال آن‌ها مسئولیت بپذیرد.[۲۹۶] علاوه بر این، چنین فردی باید نسبت به اعمال و انتخاب‌های دیگران نیز حساس و پاسخگو باشد. در این چارچوب، اعتقاد باید این باشد که یکی از اصلی‌ترین دلایل ستم و بی‌عدالتی در جوامع، ناتوانی یا عدم تمایل به شناسایی و درک تفاوت‌های دیگران است. وقتی افراد یا گروه‌ها تمایلی به شناسایی و احترام به دیگران با ویژگی‌ها و دیدگاه‌های متفاوت ندارند، این امر می‌تواند به تبعیض و ظلم منجر شود. به همین دلیل، باید تلاش کرد تا چنین دیدگاه‌هایی را به چالش کشیده شده و با آن مقابله کرد. در نتیجه، «شناسایی دیگران» به‌عنوان یکی از اصول اخلاقی، أساس آزادی و رهایی بشری را شکل می‌دهد. این توضیح بیشتر به شفاف‌سازی ارتباط میان حق تعیین سرنوشت، مسئولیت‌پذیری و اهمیت شناسایی دیگران به عنوان پیش‌نیاز رهایی از ستم کمک می‌کند.

ما اکنون به این نتیجه می‌رسیم که شناسایی نادرست، یا همان عدم شناسایی صحیحی که برابری تفاوت‌های هویتی دیگران را تصدیق می‌کند، تأثیرات منفی بر آزادی فردی و کنشگری مؤثر دارد و راه را برای اعمال قدرت بیشتر هموار می‌کند. به عبارت دیگر، وقتی هویت فرد یا گروهی به‌طور نادرست شناسایی می‌شود یا اصلاً نادیده گرفته می‌شود، این امر مانع از آن می‌شود که آن فرد یا گروه بتواند تصویر واقعی و درست از خود ارائه دهد. این تصویر خود، که شامل احساس فرد از اینکه «چه کسی است» و چگونه باید خود را در دنیای بیرون ابراز کند، مهمترین ابعاد آزادی و خود-تعیینی او را تشکیل می‌دهد. وقتی چنین شناختی از فرد یا گروه نادیده گرفته می‌شود، آزادی او برای انتخاب و شکل دادن به زندگی خود محدود می‌شود. این موضوع باعث می‌شود که قدرت به‌عنوان تهدیدی برای حق تعیین سرنوشت موثر افراد یا ملت‌ها دیده شود. به این معنا که وقتی فرد یا گروهی از شناسایی درست و تأثیرگذار برخوردار نمی‌شود، توانایی آن‌ها برای تعیین سرنوشت خود تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد. از آنجا که تعیین سرنوشت به‌عنوان یک حق همگان‌گرای و بنیادین برای هر فرد یا ملت در نظر گرفته می‌شود، عدم تمایل به شناسایی، و یا شناسایی نادرست، این حق به‌طور اصولی تهدیدی برای اراده و آزادی ملت‌ها تبدیل خواهد شد

نوآوری این رویکرد در مورد قدرت ناپیدا این است که عدم شناسایی به‌عنوان یک مانع جدی برای حق تعیین سرنوشت مؤثر تبدیل می‌شود. به عبارت دیگر، قدرت به‌جای ارائه امکان برای افراد یا ملتها برای تعیین مسیر سرنوشت خود، آن‌ها را از انجام این کار بازمی‌دارد. در این چارچوب، تعیین سرنوشت به‌عنوان حق و توانایی یک ملت برای ساختن و شکل دادن آگاهانه

---

[296] Charles Taylor, "What is Human Agency," in Human Agency and Language (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 15-44.

هویت و ذات خود مطرح می‌شود. این فرآیند بستگی زیادی به آزادی داخلی و اختیار فردی دارد. به‌طور کلی، قدرت به‌عنوان عدم شناسایی، این حق آزادی و خود-تعیینی را نفی می‌کند و در نهایت باعث سرکوب آن می‌شود.

در این راستا، تمایل به شناسایی و پذیرش کسانی که از ما متفاوت هستند باید به‌عنوان پایه و اساس هر برنامه‌ای برای ایجاد تغییرات بنیادی در ساختارهای جهانی در نظر گرفته شود. به عبارت دیگر، برای رسیدن به یک دنیای عادلانه و انسانی، باید از حالت «شناسایی نادرست» یا عدم شناسایی دیگران به سمت «شناسایی واقعی» و پذیرش برابری تفاوت‌های آن‌ها حرکت کرد. این شناسایی واقعی به معنای تأیید و به‌طور آگاهانه و عمدی پذیرش ارزش برابر همه افراد، با تمام تفاوت‌هایشان است، مشروط بر اینکه فرهنگ مسئولیت‌پذیری در جامعه محترم شمرده شود و به‌درستی در عمل پیاده‌سازی شود.[۲۹۷] دراین چارچوب فکری، مسئولیت‌پذیری و شناسایی صحیح دیگران نه‌تنها به‌عنوان معیارهایی اخلاقی در فلسفه رهایی‌بخش مطرح می‌شوند، بلکه زمینه‌ساز ایجاد فضایی برای گفتگو و شناسایی متقابل نیز هستند. این فرآیند به‌عنوان ابزاری حقیقی برای تحقق عدالت عمل می‌کند، زیرا تنها از طریق شناسایی و درک متقابل است که می‌توان به عدالت واقعی دست یافت. در واقع، اگر افراد و جوامع یکدیگر را با احترام و توجه به تفاوت‌هایشان بشناسند و پذیرش کنند، این امر به تقویت همپرسگی، تفاهم و در نهایت تحقق عدالت اجتماعی کمک خواهد کرد.

شناسایی به منزله عدالت

ضرورت حرکت از عدم تمایل به سوی تمایل برای شناسایی دیگرانی که متفاوت فرض می شوند، در واقع فراخوانی برای یک نظم جهانی فراگیرتری است که درآن صدای همه افراد، گروه‌ها، و ملت‌های مختلف شنیده شده و تصمیمگیری‌ها به حساب می‌آید. این تحلیل از شناسایی، پایه‌ای تأملی برای مفهومی از عدالت فراهم می‌کند که فراتر از مفهوم کنونی عدالت بین‌المللی است. عدالت به معنای دوم به اصول هنجاری اشاره دارد که روابط میان کشورها را تبیین می‌کند، اصولی که در عمل جامعه بین‌المللی، به‌ویژه در گفتمان حقوق بین‌الملل، تجلی می‌یابند.[۲۹۸] به عبارت دیگر، عدالت بین‌المللی به حقوق و وظایف کشورها و سازمان‌های بین‌المللی و شرکت‌ها نسبت به یکدیگر می‌پردازد. این رویکرد به عدالت برمبنای پذیرش نظم جهانی موجود توسعه یافته است، نظم جهانی‌ای که در آن کشورهای قدرتمند از طریق توافق میان خود، تعیین می‌کنند که چه کسی باید به‌عنوان بازیگر برجسته در جهان زندگی شناسایی شود.

در این چارچوب هنجاری، شناسایی قانونی متعارف به‌عنوان هنجار در نظر گرفته می‌شود و دیگرانی که محروم شده‌اند باید از همین هنجار تثبیت‌شده عدالت بین‌المللی پیروی کنند. در این معنا، سلطه/فرودستی – به‌ویژه مدل حاکمیت اقتصادی/اطاعت در نظم جهانی که هیچ وعده رهایی‌بخشی برای دیگران محروم ندارد – به‌عنوان عدالت نمایان می‌شود. در این نگرش، دیگران متفاوت فرض شده– مانند کشورهایی از گروه‌های درحال توسعه – باید از گفتمان عدالت بین‌المللی پیروی کنند تا از نگرش سخاوتمندانه که از فرمان اخلاقی کشورهای ثروتمند به فقیرترها ناشی می‌شود، بهره‌مند شوند و/یا از نوعی انتقال منابع و ثروت از شمال به جنوب به‌عنوان عمل خیرخواهانه برخوردار گردند. جان ایزبیستر در اثر الهام‌بخش خود، (قول‌هایی که برآورده‌نشد)، تحلیلی دقیق از چنین اطاعتی ارائه می‌دهد و به بررسی نظریه‌های مختلف توسعه‌ای که شمال به جنوب تجویز کرده است، می‌پردازد. او معتقد است که فقر و خیانت به توسعه کشورهای جهان سوم ناشی از ماهیت حاکم/اطاعتی نظم جهانی است.[۲۹۹]

اگر دقیق‌تر به مفهوم خودسرانه‌گی اخلاقی و وظیفه نوع‌دوستانه‌ای که از آن ناشی می‌شود دقت کنیم، متوجه می‌شویم که نظریه‌های لیبرالی عدالت در واقع تنها به افراد لیبرال یادآوری می‌کنند که آنها وظیفه‌ای اخلاقی، اما داوطلبانه، برای کمک به دیگران دارند؛ وظیفه‌ای که آن‌ها را ملزم می‌کند به کسانی که از توزیع ناعادلانه منابع اولیه رنج می‌برند، کمک کنند. به عبارت دیگر، افراد لیبرال که به‌عنوان «عاملان اخلاقی» در جامعه شناخته می‌شوند، این وظیفه اخلاقی را دارند که مرزهای جامعه مرفه و قدرتمند خود را فراتر از مرزهای ملی گسترش دهند و به کسانی که با نابرابری‌های اقتصادی و فقر شدید مواجه‌اند، کمک کنند.[۳۰۰] این وظیفه اخلاقی تنها به افراد لیبرال محدود نمی‌شود، بلکه باید به کسانی که لیبرال نیستند نیز تعلق بگیرد.[۳۰۱] به عبارت

---

[297] I set the culture of accountability versus the culture of impunity to define the true foundation for the exercise of freedom as being a just world order. Accountability in this sense is a challenge to any despotic account of sovereignty.

[298] Brown, "From International to Global Justice," p. 261.

[299] John Isbister, *Promises not Kept: Poverty and the Betrayal of Third World Development* (Bloomfield: Kumarian Press inc., 2006).

[300] Although being committed to 'negative duties', Thomas Pogge tends to extend beyond claiming that whether or not we accept such a duty towards global justice, we make a momentous moral difference. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, p. 133. In his later, Pogge favors a path through which the

دیگر، وظیفه نوع‌دوستانه‌ی کمک به دیگران، حتی برای افرادی که در دیدگاه لیبرال قرار نمی‌گیرند، باید معتبر باشد. این خودسرانه‌گی اخلاقی از توانایی افراد لیبرال ناشی می‌شود که می‌توانند به‌طور فردی و جمعی تصور کنند که «زندگی خوب» در چه شرایطی محقق می‌شود و این تصور باید تحت پرچم عدالت قرار گیرد.

دراین چارچوب، «عدالت» به‌عنوان موضوعی از انصاف و برابری در نظر گرفته می‌شود و به‌همین دلیل، تفسیر ساختارگرایانه‌ای از «وظیفه اخلاقی داوطلبانه» ارائه می‌شود که در آن، این وظیفه نه‌تنها به‌عنوان یک تکلیف فردی، بلکه به‌عنوان جزئی از یک سیستم اخلاقی بزرگتر مطرح است.[۳۰۲] این وظیفه، که ملت‌های لیبرال را به حرکت در جهت کاهش نابرابری‌ها و دستیابی به دنیای عادلانه‌تر فرا می‌خواند، هدفش رسیدن به یک زندگی خوب و هدفمند است؛ یعنی جهانی که در آن عدالت اجتماعی به‌طور واقعی پیاده‌سازی شود. در نهایت، بحث اصلی این نکته را مورد تاکید قرار می‌دهد که افراد و جوامع مرفه (لیبرال) باید مسئولیت‌پذیری جهانی داشته باشند و مرزهای کمک‌های انسانی و عدالت را فراتر از مرزهای سیاسی و جغرافیایی بسط دهند تا به یک دنیای عادلانه و برابر دست یابند.

با این حال، دیدگاه لیبرال عدالت به علل نظام جهانی ناعادلانه و ظلم‌آور جاری نمی‌پردازد. همچنین هیچ توضیح روشنی درباره‌ی گفت‌وگو و شناسایی متقابل به‌عنوان راه‌حلی برای درمان واقعی مشکل شناسایی نادرست به‌عنوان ظلم ارائه نمی‌دهد. در واقع، تحت دیدگاه هنجاری عدالت، که به سیستم بین‌المللی فعلی مبتنی بر شناسایی (قانونی) و امتیازدهی آن احترام می‌گذارد و بنابراین بر وظیفه ناقص تأکید می‌کند، منطقی ندارد که به صداهایی که از اعمال شناسایی نادرست به‌عنوان ظلم رنج می‌برند، اهمیت داده شود. به طور کلی، می‌توان با اطمینان ادعا کرد که بینش برجسته لیبرالی – ایده‌آل برابری رسمی تمامی ملت‌ها – همچنان فاقد هرگونه معنا است، زیرا هرگز شناسایی نادرست به‌عنوان ابزاری برای اعمال قدرت را به چالش نمی‌کشد. از این رو، این بینش نمی‌تواند بینش رهایی‌بخش باشد. به همین دلایل، دیدگاه لیبرال عدالت مستعد نقدهای شدید است که توسط نظریه‌های انتقادی یا رویکردهای مبتنی بر شناسایی مطرح می‌شود. به‌ویژه، رویکرد اخیر نه‌تنها به ریشه‌های مشکل می‌پردازد و شر ظلم را شناسایی می‌کند، بلکه شناسایی را به‌عنوان راه‌حلی برای آن تجویز و ترویج می‌کند.

بر طبق این دیدگاه، شناسایی به‌عنوان عدالت ویژگی‌های جدیدی را در دنیای زندگی معاصر به نمایش می‌گذارد. نخستین ویژگی این است که شناسایی سیاسی نیازهای دنیای در حال جهانی‌شدن و بسیار چندگانه امروزی را برآورده می‌کند. از آنجا که شناسایی از تمایل آگاهانه آغاز می‌شود، نشان‌دهنده این است که هیچ‌گونه عدالتی بدون شناسایی دیگران مختلف به‌عنوان خود ممکن نیست. الزام پشت این آگاهی، گفتمان رهایی‌بخشی را ایجاد می‌کند که دنیای «جهانی‌وطنی ریشه‌دار» را تصور می‌کند.[۳۰۳] به این معنا که شناسایی به‌عنوان عدالت، جهت‌گیری جدیدی را در جهان به‌وجود می‌آورد که در آن رابطه بین هویت و تغییر، وحدت و کثرت، و سیاست و کنشگری به‌خوبی جای می‌گیرند. نتیجه این فرآیند این است که چشم‌اندازهای متعارض به همپرسگی و شناسایی متقابل تبدیل می‌شوند. بنابراین، شناسایی به‌عنوان عدالت نیازمند باز بودن فضا و همپرسگی جهانی در مورد سیاست‌های شمول و مشارکت مؤثر است، به‌طوری که حداقل محدودیت‌های فرهنگی، عقلانی، جغرافیایی و ملی وجود داشته باشد.

ویژگی دوم به‌ویژه به پیامدهای متفاوت این نوع تبیین از عدالت برای پویایی پدیده‌های به حاشیه راندن و بی‌عدالتی می‌پردازد. شناسایی برابری هویتی دیگرانی که متفاوت هستند به‌عنوان شرط اساسی و ضروری برای تحقق عدالت، به‌طور ضمنی یک رویکرد بدیل و پاسخ به مشکلات و شکست‌هایی است که در چارچوب‌های سنتی و متعارف عدالت وجود دارد. این رویکرد جدید به عدالت، بر اساس اصل جهانی برابری بدون تبعیض شکل گرفته و بر اهمیت «برابری تفاوت‌ها» تأکید دارد؛ به این معنا که تفاوت‌ها نباید باعث تبعیض و نابرابری شوند، بلکه باید به‌عنوان جزئی از تنوع انسانی مورد احترام و شناسایی قرار گیرند.

---

controversy over ‘negative/positive duty’ is overcome. See Thomas Pogge, “The International Significance of Human Rights,” *The Journal of Ethics* 4 (2000):45-69.

[301] Peter Singer is among those of ethicists who have long appealed to the moral responsibility of peoples of affluent countries to assist with the poorer people in the world. See: Peter Singer, “Famine, Affluence, and Morality,” *Philosophy and Public Affairs* 1 (1972): 229-43. For similar accounts see: Amartya Sen, *Poverty and Famine* (Oxford: Clarendon Press 1981).

[302] Onora O’Neill, *Towards Justice and Virtue: A Constructive Account of Practical Reasoning* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 127-128.

[303] Having a Hegelian origin, the term ‘rooted cosmopolitanism’ allows the intensity of globalization to be limited due to the active presence of autonomous communities. In the ‘rooted cosmopolitan’ perspective rational ethical principles gradually spread around because of the fact that states become less antagonistic to the ethics of recognition. Through recognition, autonomous rational actors become more responsible for communal life as a result of which a more just international order is formed that addresses the requirements of the globalizing era. For a detail similar idea see Omar Dahbour, “Three models of Global Community,” *Current Debates in Global Justice*, pp. 201-24.

در گذشته، به‌ویژه در آغاز دوران مدرن، تفاوت‌ها به‌عنوان یک مشکل اجتماعی در نظر گرفته می‌شدند و برای حل آن، ایده برابری مطرح می‌شد؛ به این معنا که باید تفاوت‌ها به‌صورت یکسان نادیده گرفته می‌شدند تا همه افراد از حقوق یکسان برخوردار شوند. اما در دنیای معاصر، این ایده‌ی «مشابهت» یا یکسان‌سازی به یکی از چالش‌های اصلی تبدیل شده است. به‌عبارت دیگر، در دنیای امروز، تلاش برای «یکسان‌سازی» یا نادیده‌گرفتن تفاوت‌ها نه‌تنها مشکلی حل‌شده نیست، بلکه خود به‌عنوان یک مشکل درک می‌شود. در مقابل، راه‌حل واقعی اکنون در «قدردانی از تفاوت‌ها» نهفته است؛ به این معنا که باید تفاوت‌ها به‌عنوان جزء ضروری و مثبت هویت انسانی پذیرفته و مورد احترام قرار گیرند تا عدالت به‌طور واقعی محقق شود.[۳۰۴]

ویژگی سوم به اهمیت شناسایی به‌عنوان عدالت در آشکار ساختن جنبه تاریک روابط بین‌الملل مدرن اشاره دارد. اگر نگاهی به تاریخ معاصر از قرن هجدهم به این سو بیندازیم، متوجه می‌شویم که سیاست بین‌الملل همیشه تحت تأثیر الگوهای مختلف به حاشیه راندن دیگران و بی‌عدالتی بوده است. این تاریخ نشان می‌دهد که روابط بین‌الملل به‌طور مداوم توسط قدرت‌های بزرگ شکل گرفته و بسیاری از ملت‌ها تحت ظلم و ستم قرار گرفته‌اند. در این شرایط، منطقی نیست که چشم خود را به روی این منابع عمده رنج ملت‌ها ببندیم و سیستم ناعادلانه‌ای که باعث این رنج‌ها شده، بدون هیچ گونه پرسشی رها کنیم. در این راستا، همانطور که پیش‌تر در این فصل توضیح داده شد، شناسایی نادرست باید به‌عنوان عامل اصلی بی‌عدالتی شناخته شود. شناسایی نادرست‌نه تنها موجب نادیده گرفتن حقوق دیگران می‌شود، بلکه همیشه بستری برای اعمال قدرت و سلطه‌گری فراهم کرده است. به عبارت دیگر، شناسایی نادرست باعث می‌شود تا گروه‌های مختلف از شمول و مشارکت در فرآیندهای سیاسی و اجتماعی محروم شوند و در نتیجه سلطه‌گران بتوانند قدرت خود را بدون چالش اعمال کنند. بنابراین، می‌توان به درستی استدلال کرد که شناسایی سیاسی باید به‌عنوان یک شرط پیشینی در نظر گرفته شود تا صدای کسانی که تحت ظلم و ستم قرار گرفته‌اند، به رسمیت شناخته شود و نظم جهانی به‌طور عادلانه‌تر تنظیم گردد. این شناسایی می‌تواند راه را برای احقاق حقوق نادیده‌گرفته‌شده و بازسازی روابط بین‌المللی براساس اصول عدالت هموار کند.

ویژگی چهارم شناسایی به‌عنوان عدالت، که باید به‌طور ویژه مورد تأکید قرار گیرد، اهمیت تعیین سرنوشت مؤثر برای بازتعریف و بازسازی زندگی جهانی است. این رویکرد به عدالت، براساس احترام واقعی به ارزش‌ها و حقوق برابر دیگران مختلف تأکید می‌کند و آن را به‌عنوان پیش‌شرطی برای ایجاد روابط عادلانه در دنیای اجتماعی و سیاسی می‌داند. به بیان ساده‌تر، این رویکرد اعتقاد دارد که تنها وقتی عدالت برقرار می‌شود که هر فرد و گروهی قادر به تعیین سرنوشت خود باشد، و این شناسایی، پیش‌نیاز روابط عادلانه و منصفانه بین مردم است. در این راستا، شناسایی حق تعیین سرنوشت مؤثر دیگران به‌عنوان یک اصل ضروری، به‌طور مستقیم به مقابله با شناسایی نادرست (که خود یکی از ابزارهای بی‌عدالتی است) کمک می‌کند. به عبارت دیگر، زمانی که دیگران به‌طور مؤثر توانایی انتخاب و شکل دادن به زندگی خود را پیدا می‌کنند، گناه شناسایی نادرست که موجب محرومیت و ظلم می‌شود، از بین می‌رود.

از آنجا که حق تعیین سرنوشت مؤثر به بازسازی اعتماد به نفس واقعی کمک می‌کند، این مفهوم از نظر کیفی از تمام تلاش‌های دیگر برای رهایی افراد و گروه‌های مستثنی‌شده فراتر است. در واقع، اعتماد به نفس بازسازی‌شده موجب می‌شود افراد از توانمندی و اراده‌ای دوباره برای تأثیرگذاری بر دنیای خود برخوردار شوند. شناسایی دیگران به‌خاطر این اعتماد به نفس نه تنها به تقویت حس کنشگری (یعنی احساس توانمندی در عمل و تأثیرگذاری) کمک می‌کند، بلکه به افراد انگیزه می‌دهد تا در بازتعریف دنیای زندگی‌ای جامع، فراگیر و عادلانه‌تر مشارکت کنند. بنابراین، شناسایی به‌عنوان عدالت نه‌تنها به رفع ظلم و اخراج کمک می‌کند، بلکه به‌عنوان ابزاری برای ساختن یک جامعه عادلانه و مشارکتی است که در آن همه افراد بتوانند به‌طور برابر و با اعتماد به نفس در شکل دادن به سرنوشت خود نقش داشته باشند.

نقش جامعه مدنی در شناسایی به‌عنوان عدالت

پس از بحث در مورد مزایای نظری شناسایی به‌عنوان عدالت، یکی از سوالات تحقیقاتی هنوز بی‌پاسخ و تحلیل‌نشده باقی مانده است: «چه کسی باید چه کسی را شناسایی کند و چگونه؟» این سوال وارد مرحله جدیدی در توضیح شناسایی به‌عنوان عدالت می‌شود. برای پاسخ به این سوال، با این استدلال شروع می‌کنیم که کسانی که بر فرآیند برنامه‌ریزی و مدیریت حکمرانی جهانی تأثیر می‌گذارند، مسئول هستند که اطمینان حاصل کنند که نظم جهانی نیازهای عدالت را از طریق شناسایی برآورده می‌کند. این مسئولیت از وظیفه قاطعی برای شناسایی ارزش برابر دیگران مختلف سرچشمه می‌گیرد و به تبع آن نیازمند گشایش و فضایی برای همپرسگی واقعی در مورد مدلی فراگیر و مشارکتی است، نه صرفاً مذاکرات و چانه‌زنی‌های معمولی درباره منافع کسانی که در موقعیت‌های بالاتر قرار دارند. برای مثال، کوفی عنان فقید، دبیرکل وقت سازمان ملل، در برنامه هزاره سازمان ملل از

---

[304] Simon Thomson, "Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate," *Critical Review of International Social and Political Philosophy* 8, no. 1 (March 2005): 86.

ائتلاف‌سازی میان ملت‌ها، سازمان‌های غیردولتی و بخش خصوصی برای رفع علل بسیاری از مشکلات جهانی از جمله مسئله فقر حمایت کرد. دستور کار او لزوم‌مهم‌پرسگی را برای کاهش مسائل جهانی فراتر از چارچوب فرضیات سنتی روابط بین‌الملل نشان می‌دهد.[۳۰۵]

اگرچه در پیامی که با خود حمل می‌کند جالب توجه است، اما این اقدامات باید با تلاش دیگرانِ محروم برای مقابله با الگوهای تبعیض و سرکوب همراه باشد تا آن‌ها بتوانند به‌عنوان شرکت‌کنندگان واقعی در دنیای زندگی و نهادهای برنامه‌ریزی و مدیریت آن در تمامی سطوح جهانی، منطقه‌ای یا زیرمنطقه‌ای، و ملی درآیند. براساس این حوزه‌ها در حکمرانی جهانی، مبارزه برای به‌رسمیت شناسی باید پتانسیل اصلاحات در نهادهای عمده حکمرانی جهانی (مانند سازمان ملل و صندوق بین‌المللی پول) را نیز مدنظر قرار دهد تا امکان‌پذیری روش‌های مذاکره، همکاری و مشارکت را پیش ببرد. چنین اصلاحاتی به کاهش شدت قدرت و صرفه‌جویی در همکاری برای منافع صرفاً کشورهای قدرتمند کمک می‌کند و همزمان اعتماد به نفس دیگران را در مبارزه‌شان برای شناسایی افزایش می‌دهد. علاوه بر این، این یک مدل سازنده است که الهام‌بخش پر کردن فاصله میان قدرتمندان و ضعیف‌ترها می‌باشد و صدای امیدبخشی برای جهانی عادلانه‌تر است که در آن الگوی سیاسی و نهادی دموکراتیک‌تر و شفاف‌تری تحقق یابد.[۳۰۶]

اهمیت شناسایی به‌عنوان یک اصل اساسی در عدالت در تعدادی از اسناد حقوقی مهم تا به امروز پذیرفته شده است. این اسناد جهانی، که به‌طور گسترده مورد تایید قرار گرفته‌اند، همچنین مبنای تلاش‌های جهانی برای تأکید بر ضرورت تحولات در حکمرانی جهانی به‌منظور تأمین عدالت از طریق شناسایی می‌باشند. از جمله مهم‌ترین این اسناد می‌توان به منشور سازمان ملل متحد و اعلامیه جهانی حقوق بشر اشاره کرد. برای مثال، ماده ۲ (۱) منشور سازمان ملل وظیفه اعضای این سازمان را در احترام به برابری حاکمیتی تمامی کشورهای عضو تعیین می‌کند و ماده ۲۸ اعلامیه جهانی حقوق بشر نیز تصریح می‌کند که «هر شخص حق دارد در یک نظم اجتماعی و بین‌المللی زندگی کند که در آن حقوق و آزادی‌های مندرج در این اعلامیه به‌طور کامل تحقق یابد».[۳۰۷]

اگرچه زبان استفاده‌شده در این دو سند ممکن است اهداف متفاوتی را به‌نظر برساند، اما منطق پشت هر دو سند یک خواسته مشترک را به‌طور صریح مطرح می‌کند: برابری و ارزش یکسان تمامی اعضا، خواه کشورهای مستقل (بر طبق منشور سازمان ملل) و خواه افراد (براساس اعلامیه جهانی حقوق بشر). این خواسته تأکید می‌کند که شناسایی باید به‌عنوان پیش‌نیازی اساسی برای ایجاد یک دنیای عادلانه و در نهایت صلح‌آمیز در نظر گرفته شود. از آنجا که وزن و اعتبار حقوقی این دو سند بر پایه به‌رسمیت شناختن برابری، بدون در نظر گرفتن تفاوت‌هایی چون فرد یا کشور بودن، استوار است، چنین برابری‌ای باید در سطح سیاسی نیز به‌رسمیت شناخته شود تا عدالت به‌طور واقعی در روابط میان همه افراد و کشورهای مختلف برقرار گردد. شناسایی کشورهای مختلف که درعین تفاوت‌ها صلح‌جو، تابع قانون، و عدالت‌خواه هستند، در سطح حکمرانی جهانی نه‌تنها ساختارهای نهادی و نظم جهانی را تغییر می‌دهد، بلکه به ایجاد یک اجماع جهانی غیرتحمیلی کمک می‌کند که در آن به وضوح مشخص می‌شود که چه کسانی باید به‌رسمیت شناخته شوند و چرا. این اجماع جهانی نه‌تنها براساس اصول اخلاقی و حقوق بشری شکل می‌گیرد، بلکه به‌عنوان راهی برای رسیدن به یک نظم جهانی عادلانه‌تر و پایدارتر عمل می‌کند.[۳۰۸]

در سطح بین‌المللی، برنامه‌های عملی متعددی برای اجرای شناسایی به‌عنوان پیش‌نیاز حکمرانی عادلانه و نظم جهانی عادلانه توسعه یافته‌اند. یکی از این برنامه‌ها این است که برای تطبیق الزامات فرد بودن با شرایط یک ذات سیاسی مشروع (کشور)، برخی از متفکران مانند مری کالدور، دیوید هلد و ریچارد فالک، به حمایت از یک گفتمان مثبت در زمینه حاکمیت و مسئولیت‌های کشورها پرداخته‌اند که بر حفظ حقوق بشر و رعایت استانداردهای حاکمیت دموکراتیک تأکید دارد.[۳۰۹] طبق این

---

[305] See: Kofi A. Annan, *We the Peoples: The Role of the United Nations in the 21st Century* (New York: United Nations Department of Public Information, 2000).

[306] Richard A. Falk, "The Making of Global Citizenship," in *Global Visions: Beyond the New World Order*, Jeremy Brecher, John B. Childs, and Jill Cutler ed. (Boston: South End Press, 1993).

[307] Documents endorsing the necessity of dialogue and mutual recognition also include, among others: The UNGA Resolution A/RES/56/6, Global Agenda for Dialogue among Civilization, 2001specifying in Article 3 "Commitment to inclusion, cooperation and the search for understanding as the mechanisms for the promotion of common values".

[308] To further elaborate the Taylorian inspiration for this claim see Charles Taylor, "A World Consensus on Human Rights," *Dissent* (Summer 1996): 15-21.

[309] Mary Kaldor, *Human Security: Reflections on Globalization and Intervention* (Cambridge, UK: Polity Press, 2007), pp. 77-83; and David Held, "the Changing Structure of International Law: Sovereignty Transformed?" in *The Global Transformations Reader: An Introduction to Globalization Debate* (Cambridge, UK: Polity Press, 2000), pp. 162-176. Richard Falk, *Human Rights Horizons: The Pursuit of Justice in a Globalizing*

گفتمان، مشروعیت کشورها به این بستگی دارد که آن‌ها در یک شبکه اجتماعی جهانی از اصول، ارزش‌ها و باورهای مشترک مسئولیت‌پذیر باشند. به‌عنوان مثال، کشوری که اقتدار مشروع خود را در چارچوب اصول جهانی حقوق بشر و ارزش‌های دموکراتیک – مانند آنچه در اتحادیه اروپا وجود دارد – بنا می‌کند، به‌عنوان ذات سیاسی مشروع شناخته می‌شود زیرا این کشور نماینده اراده ملت خیش است. با این حال، کشوری که به‌طور دموکراتیک مشروعیت خود را به دست آورده است، نه تنها باید این مشروعیت را در داخل مرزهای خود حفظ کند، بلکه مسئولیت دارد که در سطح بین‌المللی نیز اصول حقوق بشر و ارزش‌های دموکراتیک را ترویج کند. به عبارت دیگر، کشورهایی که مشروعیت خود را از قواعد دموکراتیک کسب کرده‌اند، چه در داخل کشورشان و چه در سطح بین‌المللی، باید اقداماتی برای شناسایی کشورهای دیگر و ترویج حقوق بشر در مقیاس جهانی انجام دهند.

این مسئولیت از تمامی کشورها می‌خواهد که به حقوق کشورهای دیگر در انتخاب روش زندگی خود احترام بگذارند و در مسائل اختلافی به همپرسگی سازنده و بدون تحمیل نظرات بپردازند. در راستای تکمیل اعلامیه جهانی حقوق بشر، اعلامیه جهانی مسئولیت انسانی به‌طور مشخص این مسئولیت را به‌عنوان مبنای اخلاق جهانی معرفی می‌کند. در سال ۱۹۹۷، تعدادی از متفکران مانند هانس کُنگ و ریچارد رورتی در مقر یونسکو در پاریس تلاش کردند تا رژیم حقوقی برای مسئولیت کشورها تعریف کنند که مسئولیت شناسایی و حفاظت از حقوق تمامی افراد بدون هیچ قید و شرطی را ترویج کند.[۳۱۰] اگرچه این هدف به‌طور کامل محقق نشد، اما این تلاش‌ها مسیر را برای تأمل بر یک ابتکار جایگزین، عملی‌تر و قابل‌اجرا باز گذاشت.

با وجود تمام امیدها و تلاش‌ها برای پیشبرد سیاست‌های فراگیرتر به‌منظور دستیابی به یک نظم جهانی عادلانه، قدرت بی‌محدود کشورهای قدرتمند برای حفظ الگوی منافع ملی همچنان رویکرد غالب در روابط بین‌الملل باقی مانده است. از این‌رو، برای بررسی دلایل شکست در ایجاد رژیمی حقوقی و کارآمد از مسئولیت به‌منظور پیشبرد همپرسگی و شناسایی متقابل، باید به تناقض میان کاربرد بی‌محدود قدرت و وعده‌های جامعه مدنی دقت کرد. یک نمونه خوب برای مشاهده این تناقض این است که چگونه با وجود سرکوب آشکار و نقض وحشیانه حقوق بشر مردم ایران، باراک اوباما به‌طور ظاهری ابتکار دیپلماتیک جدیدی را برای مذاکره در مورد مسائل هسته‌ای با دولت اسلامی ایران مطرح کرد، بدون اینکه توجه به نقض شدید حقوق بشر، به‌ویژه در ایران پس از انتخابات داشته باشد.[۳۱۱] همین سیاست‌ها در دوران بایدن نیز دنبال شد. با این حال، نشانه‌هایی از تغییر در موضع اوباما نسبت به ایران پس از آن به وجود آمد که جامعه مدنی در داخل و خارج از ایران اوباما را به بی‌توجهی به حقوق مردم ایران متهم کردند. این نمونه‌ها نشان می‌دهند که هنوز یک تقابل طولانی میان سیاست‌های قدرت و حوزه جامعه مدنی وجود دارد.

با این حال، فناوری اطلاعات به‌طور قابل توجهی به گسترش چالش‌های جامعه مدنی علیه اقتدار کشورها در سطح جهانی کمک کرده است. جامعه مدنی به‌طور کلی از اصول شناسایی و همپرسگی حمایت می‌کند، در حالی که کشورها به‌ویژه تمایل دارند منافع کشورهای قدرتمندتر را در سیاست‌های خود منعکس کنند. در حالی که جامعه مدنی تلاش می‌کند علل شکاف‌های سیاسی بنیادین را شناسایی کرده و دموکراتیزه‌سازی و رفتارهای اجتماعی را در سطح جهانی ترویج دهد، کشورها همچنان به طرح‌هایی وابسته هستند که به شدت به منافع کشورهای قدرتمندتر مرتبط است. این مسأله به‌وضوح نشان می‌دهد که اگرچه بسیاری از کشورها به‌سمت دموکراسی حرکت کرده‌اند، روابط بین‌المللی هنوز به‌صورت غیردموکراتیک مدیریت و هدایت می‌شود. به عبارت دیگر، در حالی که دموکراسی در سطح ملی به بهبودهایی امیدوارکننده دست یافته است، در سطح بین‌المللی و به‌ویژه در حکمرانی جهانی، همچنان منطق منافع شخصی، ارعاب، اجبار و حتی استفاده از زور در ابعاد مختلف آن حاکم است.

در راستای دموکراتیزه‌سازی نظم جهانی، پطرس غالی، دبیرکل پیشین سازمان ملل متحد، به برخی موانع مهم مانند موانع فرهنگی غیرقابل‌غلبه یا حضور رژیم‌های نظامی اشاره کرد که در مسیر ایجاد یک نظم جهانی دموکراتیک قرار دارند. او همچنین تلاش کرد تا هنجار حکمرانی جهانی دموکراتیک را تقویت کند. هدف او ترویج نظم جهانی فراگیرتر و حکمرانی جهانی همراه با دموکراتیزه‌سازی کشورهای ملی بود. با این حال، او عمدتاً به دنبال جلب حمایت کشورهای قدرتمند بود، تلاشی که به‌دلیل عدم تمایل این کشورها به پذیرش تغییرات عمده، بی‌نتیجه ماند.

اگر واقع‌بینانه به وضعیت فعلی نظم جهانی نگاه کنیم، عدم تمایل واضح قدرت‌های بزرگ در شناسایی کشورهای دیگر یا جوامع مختلف به‌عنوان برابر و شایسته احترام، کاملاً مشهود است. این نگرش، تلاش‌ها برای اصلاح و دموکراتیزه‌سازی نظم

World (London: Routledge, 2000) and Richard Falk ed., *International Law and the Third World: Reshaping Justice* (Abingdon: Oxon: Routledge-Cavendish, 2008).

[310] See *Universal Declaration of Human Responsibilities*, proposed by the InterAction Council in 1997 (as amended in 1998) for consideration by the United Nations as a complement to the *Universal Declaration of Human Rights* at: www.asrawide.org.jp/iac/UHDR/EngDecii.htm. Also see: Mary Maxwell, "Toward A Moral System for World Society: A Reflection on Human Responsibility," *Ethics and International Affairs* 12, no. 1 (1998): 179-93.

[311] Kareem Shaheen, "Obama must Press Iran on Human Rights," *The National*, November 08, 2009.

جهانی و حکمرانی جهانی را به بن‌بست کشانده است. با این حال، هنوز هم امکان وارد آوردن فشار بر کشورهایی که به پذیرش اصلاحات اساسی و پذیرش همپرسگی با دیگران از طریق سازمان‌های جامعه مدنی تمایل ندارند، وجود دارد. این سازمان‌ها که برپایه فشارهای بین‌المللی در راستای گسترش حقوق بشر شکل گرفته‌اند، می‌توانند کشورها را وادار کنند تا سیاست‌های خود را تغییر دهند و به‌نوعی «نقش یک نهاد ناظر بین‌المللی برای حقوق بشر» را ایفا کنند.[۳۱۲]

من معتقدم که وارد آوردن فشار بر دولت‌های متصدی امور کشورها باید از طریق یک رویکرد دو لایه انجام گیرد: نخست، از طریق فشار از پایین به بالا توسط جامعه مدنی ملی بر دولت‌های خود، و دوم، از طریق چالش‌هایی که جامعه مدنی فراملی به‌ویژه از طریق همکاری‌های بین‌المللی، به‌منظور کاهش فشارها به سمت سیاست‌زدگی و ارتقای دموکراتیزه‌سازی حکمرانی جهانی، ایجاد می‌کند. این رویکرد دوم به‌ویژه قادر است دامنه فشار بر دولت‌ها را گسترش دهد، چرا که می‌تواند از طریق ارائه جایگزین‌های جهانی و استفاده از شبکه‌های فراملی، این فشار را تقویت کند.

از درون، سازمان‌دهی جامعه مدنی می‌تواند فضاهایی را برای مشارکت عمومی فراهم کرده و دامنه فضای عمومی را گسترش دهد، که این امر منجر به فشارهایی برای تحقق دموکراسی از پایین به بالا می‌شود. به‌عنوان مثال، در ایران امروز، «جنبش رهایی‌بخش مردم» برای حقوق بشر و دموکراسی به سرعت در حال گسترش است. با وجود تمام ابزارهای سرکوبی که رژیم اسلامی در اختیار دارد - از جمله پلیس، گروه‌های شبه‌نظامی اسلامی و رسانه‌های جمعی - این جنبش همچنان در میان مردم، اعم از در شهرها و روستاها، به سرعت در حال پیشرفت است. این جنبش از طریق گسترش آگاهی و تعمیق ارتباطات عمومی، ارزش‌هایی مانند تحمل، روحیه دموکراتیک، فضائل مدنی و ارزش‌های آزادی‌خواهانه و دمکراسی را ترویج می‌دهد و به‌طور غیرمستقیم به تحول آگاهی عمومی در جامعه کمک می‌کند. در این راستا، دولت‌ها – به‌ویژه دولت‌های دموکراتیک – تحت فشار قرار می‌گیرند تا سیاست‌های خود را تغییر دهند و از دیدگاه‌های سرکوبگرانه خود فاصله بگیرند.

از منظر جهانی، فشار از سوی نهادهای جامعه مدنی جهانی می‌تواند از طریق بسیج و اجتماعی‌شدن فراملی به‌ویژه در اشکال رادیکال خود علیه دولت‌ها اعمال شود. در این چارچوب، فشار از طریق ظهور یک مدل نوین حکمرانی که هرچند هنوز ضعیف است، تکمیل می‌شود. این مدل حکمرانی به کانال‌های مختلف مشارکت و همپرسگی برای شهروندان جهانی، فراتر از مرزهای ملی، دسترسی می‌دهد. جامعه مدنی فراملی معمولاً در قالب کمپین‌های روزانه برای پیوند دادن حقوق بشر و دموکراتیزه‌سازی با همپرسگی، احترام متقابل و شناسایی فعال است.[۳۱۳] این امر همچنین از طریق ساخت یک فضای عمومی در درون نهادهای حکمرانی جهانی، به‌ویژه سازمان ملل، به‌منظور غیرسیاسی‌سازی فرآیندهای تصمیم‌گیری و افزایش ظرفیت اجتماعی‌شدن و صلح‌سازی محقق می‌شود. این تلاش‌ها از طریق شفاف‌سازی و دموکراتیزه‌سازی فرآیندهای تصمیم‌گیری پیش می‌رود. در حقیقت، ظرفیت بالای جوامع مدنی برای «عمل کردن به‌عنوان یک کمربند انتقالی بین فرآیندهای مشورتی در سازمان‌های بین‌المللی و فضای عمومی فراملی نوظهور»، کمک می‌کند تا راه برای غیرسیاسی‌سازی در درون سازمان‌های بین‌المللی هموارتر شود.[۳۱۴]

این نوع فشار دوگانه بر کشورهای غیردمکراتیک در حال تبدیل شدن به یک رویکرد رایج در شکل‌دهی ساختارهای یک دنیای زندگی جدید است و بر دولت-ملت‌ها و حکمرانی جهانی تأثیر می‌گذارد. برخی متفکران اینگونه تحرکات را به‌عنوان انقلاب نوظهور در مقابل سیاست‌های قدرت تفسیر کرده‌اند. با این حال، سوال این است که آیا چنین انقلاب اجتماعی آرمانی به اندازه کافی قدرتمند هستند که بتوانند کشورهای قدرتمندتر را تحت فشار قرار دهند تا تغییراتی در حکمرانی جهانی ایجاد کنند که منجر به شناسایی دیگران و در نتیجه برابری مشارکتی آن‌ها در یک دنیای عادلانه‌تر شود.

توسعه این توضیح در مورد رابطه جهان اجتماعی و زورگویی سیاست‌های قدرت برای رویکردی مبتنی بر شناسایی در عدالت اهمیت زیادی دارد، چرا که علاوه بر ارزش آکادمیک، به شفاف‌سازی و توضیح اقداماتی می‌پردازد که برای به چالش کشیدن قدرت‌های تحمیلی و هژمونی کشورهای قدرتمند ضروری است. دراین راستا، ابتدا باید توجه داشت که مفهوم «جامعه مدنی» در استفاده معاصر خود به معنای تفکیک میان «جهان اجتماعی» و «جهان سیاسی» است، یا به عبارتی دیگر، جامعه مدنی

[312] Felix Ermacora, "Non-Governmental Organizations as Promoters of Human Rights," in Human Rights: The European Dimension, Franz Matscher and Herbert Petzold ed. (Koln: Karl Heymanns Verlag, 1988), p. 180, cited in William Korey, NGOs and the Universal Declaration of Human Rights: A Curious Grapevine (New York: St. Martin's Press, 1998), pp. 18-19.

[313] See: Robert A. Dahl, "Can International Organizations be Democratic: A Skeptic View," in *Democracy's Edge*, Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordón ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 19-36.

[314] Patrizia Nanz and Jens Steffect, "Global Governance, Participation, and the Public Sphere," in *Global Governance and Public Accountability,* David Held and Mathias Koenig-Archibugi ed. (Malden: Blackwell Pub., 2005), p. 199.

نشان‌دهنده مقاومت مردم در برابر سلطه‌گری و استبداد دولتی است. در دنیای امروز که به سمت جهانی‌شدن پیش می‌رود، جامعه مدنی فراملی از لایه‌های پایین جامعه به سطوح بالای سیاسی تصمیم‌گیری فشار وارد می‌آورد و در برابر فشارهایی که از سوی کشورها و نهادهای بین‌المللی به بالا می‌آید، مقاومت می‌کند. این مفهوم و توانایی جامعه مدنی فراملی به‌طور مؤثر ابهامات موجود در تعریف جامعه مدنی را برطرف کرده و تصویری از جهانی ارائه می‌دهد که در آن حاکمیت کشورها به دلیل فشارهای اجتماعی در حال افول است. آنتونی گیدنز در این زمینه می‌گوید که مفهوم جامعه مدنی در دوران معاصر با تعاریف قدیمی‌تر تفاوت دارد، زیرا برخلاف جنبش‌های کارگری گذشته که به دنبال تصاحب قدرت سیاسی بودند، جامعه مدنی کنونی بیشتر به دنبال برابری حقوق، مشارکت اجتماعی و خود تحققیابی است. این حرکت به نوعی به «سیاست زندگی» مربوط می‌شود که در آن جنبش‌های اجتماعی تلاش دارند تا در برابر عقلانیت ابزاری و روند کالایی شدن جامعه مقاومت کنند و بر خودمختاری فردی و اجتماعی تأکید کنند.

با توجه به این ملاحظات، می‌توان به‌طور قانع‌کننده‌ای استدلال کرد که جامعه مدنی در سطوح ملی و جهانی بر رژیم‌های دموکراتیک و استبدادی به یکسان تأثیر می‌گذارد و زمینه‌ای بسیار مستعد برای یک مدل حکمرانی جهانشمول ریشه‌دار فراهم می‌آورد تا در آن روابط عادلانه‌تری شکل گیرد. به‌طور خاص می‌توان گفت که جامعه مدنی اهمیت فضای عمومی را ترویج می‌کند، فضایی که به‌عنوان مبنای حاکمیت غیرمتمرکز در یک سیستم حکمرانی جهانی عمل می‌کند. ریشه حکمرانی جهان-محور در این اعتقاد نهفته است که دموکراسی از طریق یک چنین الگوی چندلایه‌ای با تأکید بر حس جامعه سیاسی در زمینه‌های مختلف در اهداف انسانی معطوف به عدالت موفق خواهد شد. بنابراین، می‌توان با اطمینان گفت که استعدادهای نهفته در جامعه مدنی نه تنها ویژگی‌های دولتی و سرزمینی روابط بین‌الملل را تضعیف می‌کند، بلکه جامعه مدنی را به‌عنوان یکی از عوامل حکمرانی دموکراتیک جهانی تقویت می‌کند.[۳۱۵] اما این عاملی است که از لایه‌های زیرین جامعه به‌منظور دموکراتیزه‌سازی ساختار و نظم جهانی عمل می‌کند. جالب اینجاست که در این توضیح از جامعه مدنی، تأکید زیادی بر عاملیت انسانی مسئول برای مسیری تحول‌آفرین به‌سوی دموکراتیزه‌سازی دنیای زندگی وجود دارد. حامیان جامعه مدنی سپس به‌درستی بر همبستگی‌گرایایی جامعه مدنی فراملی برای دستیابی به اخلاق جهانی اهمیت می‌دهند. این دستاورد می‌تواند کشورها را در قبال سیاست‌هایی که اعمال می‌کنند مسئول‌تر سازد.

براین اساس، امیدی وجود دارد که ارجاعات عمومی به حسن‌نیت انسانی بتواند به موفقیت بیشتر صدای اجتماعی در کمک به اجرای اراده سیاسی کشورها برای اصلاح نظم جهانی بیافزاید. این مسیر استدلالی، که به نفع فشارهای ممکن بر کشورها برای پذیرش سیاست‌های فراگیرتر است، به شیوه‌های مختلفی تأیید شده است.[۳۱۶] برای مثال، در پنجاهمین سالگرد تأسیس سازمان ملل متحد در سال ۱۹۹۵، چندین گزارش ارائه شد درباره چگونگی مقاومت در برابر عدم تمایل قدرت‌های بزرگ به اصلاح حکمرانی جهانی، هرچند که هیچ راه‌حل واقعی برای اصلاح شورای امنیت باقی نمانده است.[۳۱۷] همچنین شواهدی وجود دارد که افزایش آگاهی برانگیخته شده توسط جنبش‌های اجتماعی و سازمان‌های غیردولتی در مورد سرنوشت مشترک بشریت و تغییرات در قدرت جهانی، بسیاری از دولتمردان، سازمان‌های بین‌المللی، دیپلمات‌ها و بانکداران را ترغیب کرده است تا تمایل به گفت‌وگو با نهادهای جامعه مدنی نشان دهند.[۳۱۸] این گفت‌وگو مسائل مختلفی را شامل می‌شود که به دنیای زندگی مربوط می‌شوند، مانند حقوق بشر، حقوق زنان به‌عنوان حقوق بشر، محیطزیست، خلع سلاح، اما مهمتر از همه مبارزه برای شناسایی، موضوعاتی مانند کارزارهای

---

[315] See Richard Falk, "The UN and Cosmopolitan Democracy," in *Re-imagining Political Community*, Daniele Archibugi, David Held, and Martin Kohler ed. (Cambridge: Polity Press, 1998) and David Held, *Democracy and Global Order: from the Modern State to Cosmopolitan Governance* (Cambridge: Polity Press, 1995).

[316] See Righter, R. *Utopia Lost: The United Nations and World Order* (New York, Twentieth Century Fund Press. 1995).

[317] 'UN Gets no Nearer to a New Security Council', *International Herald Tribune*, 30 September 1997.

[318] In order to receive a full account of the emerging power shift see Kumi Naido, "Claiming Global Power: Transnational Civil Society and Global Governance," in *Transnational Civil Society*, Srilatha Batliwala and David L. Brown ed. (Bloomfield, CT.: Kumarian Press Inc., 2006), pp. 51-64; Catherine Barnes, "Weaving Web: Civil Society Roles in Working with Conflict and Building Peace," in *People Building Peace II: Successful Stories of Civil* Society, Paul Van Tongeren et al. ed. (London: Lynne Reinner Publishers, 2005). The power shift was used by Jessica T. Mathews in her article: "Power Shift," *Foreign Affairs* 76, no.1 (1997): 50-66. Also note that the Asian Development Bank and WTO have launched programs to dialogue with global civil society. See also the following sources to follow the interests of bankers to dialogue with the agents of transnational civil society: Grant Curtis, "The Asian Development Bank's Cooperation with NGOs and Civil Society," at http://www.istr.org/conferences/toronto/abstracts/Curtis.pdf; Jessica Wilson, "Why does the WTO need Civil Society?" at http://www.ictsd.org/dlogue/1999-02-10/WILSON.pdf.

مالی جهانی و بدهی، کارزارهای خلع سلاح و صلح.[319] تلاش‌هایی که این‌گونه کارزارها و جنبش‌ها انجام داده‌اند همراه با تمایل به گفت‌وگو درباره سرنوشت مشترک بشریت، انعکاس‌دهنده این امکان است که تغییراتی در منظر سیاسی برای شناسایی برابر ایجاد شود.

بنابراین، با امید و روشنی می‌توان استدلال کرد که در پاسخ به نگرانی‌های فزاینده در مورد چگونگی مقابله با ابعاد سیاسی، اقتصادی و اجتماعی جدید دنیای زندگی، جامعه مدنی فراملی اغلب به‌طور موفقیت‌آمیزی عمل کرده است.[320] جامعه مدنی فراملی به افقی امیدوارکننده تبدیل شده است که از طریق آن مردم و گروه‌های حمایتی می‌توانند به‌صورت جهانی شبکه‌سازی کنند تا بر دولت‌های قدرتمند فشار وارد کنند و راهی جدید برای مشارکت برابر صداهای خاموش در امور جهانی باز کنند. ماهیت خودبازتابی جامعه مدنی فراملی باعث شده است که اجزای آن به‌طور متقابل با یکدیگر در ارتباط باشند، هرچند که ممکن است هرگز یکدیگر را ملاقات نکنند و یکدیگر را نشناسند. جامعه مدنی توسط بازیگران به‌عنوان یک عرصه فعال در نظر گرفته می‌شود که می‌تواند در مقابل مفهوم قدیمی جامعه قرار گیرد. جامعه مدنی جهانی مانند واقعیت ساخته‌شده‌ای برپایه نوع آرمانی جامعه است که نیازهای یک جامعه جدید را فراتر از مرزهای ملی برآورده می‌کند و هدف آن گردهم آوردن جهان به‌شیوه‌های جدید است. جامعه مدنی فراملی می‌تواند آگاهی جهانی ایجاد کند و از لایه‌های پایین جامعه بر کشورهای قدرتمند فشار وارد کند تا به نفع اصلاحات اساسی در نظم جهانی و حکمرانی جهانی تسلیم شوند. جامعه مدنی جهانی می‌تواند انحصار تعیین چارچوب‌ها توسط کشورهای قدرتمند را به چالش بکشد و زمینه‌ای برای همپرسگی در مورد ظهور یک سیاست جدید فراهم کند که در آن همه از مشارکت بهره‌مند شوند.

در مجموع، ظهور دنیای پیچیده، متکثر، و متنوع امروز، این فرصت را ایجاد کرده است که به مسأله‌ای اساسی فکر کنیم: «چه کسی باید چه کسی را بشناسد و چگونه؟» استدلال من این است که عدم تمایل قدرت‌های بزرگ به شناسایی سیاسی و نهادی «دیگران متفاوت» (یعنی ملت‌ها و گروه‌هایی که خارج از دایره قدرت‌های بزرگ قرار دارند)، منجر به طرد و سرکوب آن‌ها شده است. در واقع، سیستم شناسایی‌ای که در گذشته وجود داشته، نتوانسته است عدالت را در برابر نظم جهانی سرکوب‌گر برقرار کند؛ چون این سیستم بیشتر به نفع کشورهای قدرتمند عمل کرده و آن‌ها را در موقعیتی برتر قرار داده است، در حالی که طرف‌های ضعیف‌تر به حاشیه رانده شده‌اند.

شناسایی، عدالت، و همبستگی اجتماعی

اگر عدالت مبتنی بر شناسایی در حکمرانی جهانی گسترش یابد، این امر به ایجاد اجماعی هم‌پوشان میان تمام بازیگران خواهد انجامید که به نوبه خود موجب ایجاد همبستگی پایدارتر و عمیق‌تری در دنیای زندگی می‌شود. به عبارت دیگر، اگر این فرض درست باشد که چالش‌های جامعه مدنی جهانی، توانسته‌اند یک‌دستی تک‌گویی در روابط بین‌الملل را تضعیف کرده و به‌جای آن همپرسگی را در مورد بازتنظیم نظم جهانی و حکمرانی جهانی تقویت کنند، آنگاه اراده سیاسی کشورهای قدرتمند برای شناسایی دیگرانی که متفاوت و فروتر فرض شده‌اند، می‌تواند به ترویج همزیستی مسالمت‌آمیز و همبستگی میان ملت‌ها کمک کند و در نتیجه انسجام اجتماعی و قدرت سیاسی بیشتر و مؤثرتری ایجاد نماید. این نوع قدرت، از اجماع همپوش سرچشمه می‌گیرد که توسط تمامی شرکت‌کنندگان در فرآیند همپرسگی و شناسایی متقابل شکل می‌گیرد.

شناسایی متقابل در اینجا به معنای ایجاد همزیستی مسالمت‌آمیز و اعتماد میان ملت‌ها است که این شیوه با مدل‌های دیگر مانند شیوه‌های زندگی مشترک[321] در دیدگاه‌های لیبرال‌پلورالیسم و همزیستی آشتی‌شده در نظریات واقعگرایی تفاوت دارد. در رویکرد شناسایی، اولویت به اراده ملت‌ها داده می‌شود تا خود تصمیم بگیرند که چگونه به شیوه‌ای معنادار زندگی کنند و در عین حال تشویق می‌شوند تا این حق را به‌طور متقابل برای دیگر ملت‌ها نیز قائل شوند. به این ترتیب، جهان به‌عنوان مجموعه‌ای از کشورهای مستقل و برابر دیده می‌شود که هر کدام در گفت‌وگویی برای شناسایی با دیگران قرار دارند. این همپرسگی به تفاوت‌ها و تنوع‌ها فرصت می‌دهد تا در یک افق مشترک، در یک حوزه عمومی بین‌المللی مشترک، ادغام شوند و همبستگی درونی‌شده‌ای را تقویت کنند. این همبستگی براساس ایده «یکسانی» میان کشورهای قدرتمند بنا نشده است، بلکه بر پایه توافقی جامع و شامل بین تمامی بازیگران از گونه‌های مختلف ساخته شده که هدف آن ترویج عدالت از طریق شناسایی و شمول دیگران در گفتمان سیاسی

---

[319] For detail of these issues see Alison Van Rooy, *The Global Legitimacy Game; Civil Society, Globalization, and Protest* (New York: Palgrave, 2004).

[320] The literature of civil society provides us with a number of stories of the successfulness of the agents of civil society in addressing solutions for global problems. See for example Sergey Ripinsky and Peter Van Den Bossche, *NGO Involvement in International Organizations* (London: British Institute of International and Comparative Law, 2007).

[321] Modus Vivendi

است. در این چارچوب، هر بازیگر، چه بزرگ و چه کوچک، حق و آزادی برای تعیین مسیر خود و به رسمیت شناختن مسیر دیگران را دارد، و در نتیجه جهانی عادلانه‌تر و همبسته‌تر شکل می‌گیرد.

برای ترویج همبستگی، طرف‌های درگیر در اجماع هم‌پوشان باید به شناسایی متقابل و همپرسگی متعهد باشند و برای این منظور، نیاز به باز بودن به‌عنوان راهی برای یادگیری از یکدیگر دارند. این شفافیت فرآیندی مستمر است که تفاوت‌های میان کشورها را از میان می‌برد و به آن‌ها این امکان را می‌دهد که به یک سیاست نوظهور و در حال شکل‌گیری – یعنی یک جامعه جهان-محور ریشه‌داری بپیوندند که از طریق همپرسگی و شناسایی متقابل هدایت می‌شود. مرزهای این سیاست‌گذاری نه از طریق توافقات قراردادی به‌طور محض، به‌ویژه در معنای هابسی مفهوم، بلکه از طریق روابط همپرسه و مبتنی بر تجربیات مشترک اجتماعی-سیاسی تعیین می‌شود. در این نوع حکمرانی، مسئله بی‌هم‌سازی ناشی از منافع متعارض از طریق برابری مشارکتی، یعنی از طریق یک «هم‌جوشی افق‌ها»ی منافع تمام طرف‌ها، حل و فصل می‌شود.[۳۲۲] این مدل آرمانی جامعه جهان-محور ریشه‌دار، امکان حفظ استقلال و ارزش‌های خاص زندگی و سنت‌های برای هر یک از شرکت‌کنندگان را فراهم می‌کند. در سبک زندگی جامعه جهان-محور ریشه‌داری که بر پایه شناسایی متقابل و همپرسگی ساخته شده است، تمام ملت‌ها به دلیل تفاوت‌هایشان با یکدیگر پیوند برقرار می‌کنند.

در این دیدگاه از شناسایی به‌عنوان عدالت و همبستگی، تفاوت در هویت ملی به‌عنوان عاملی مثبت در نظر گرفته می‌شود که همه طرف‌ها را در ادراک هستن خویش، جایگاهی که در جهان دارند، و ارتباط با دیگران توانمند می‌سازد. شناسایی متقابل همچنین به ملت‌های مختلف این امکان را می‌دهد که از تمام ظرفیت‌ها و دستاوردهای انسانی خود بهره‌مند شوند و از طریق همپرسگی با دیگرانی که متفاوت فرض شده‌اند، که هرکدام مسیرهای خاص خود را برای شکل‌دهی به هویت خود انتخاب کرده‌اند. شناسایی به‌عنوان عدالت و به‌عنوان راهی برای دستیابی به همبستگی قابل‌اعتماد، موجب تضعیف عامل تجزیه و تفرقه می‌شود، از این رو باید آن را به‌عنوان منبع پیوند اجتماعی جهانی میان ملت‌ها در نظر گرفت.

[322] Charles Taylor, "Alternative Futures: Legitimacy, Identity, and Alienation in Late Twenty Century Canada," in *Constitutionalism, Citizenship, and Society in Canada,* C. Williams and A. Cairns ed. (Toronto: Toronto University Press, 1985), pp. 183-229.

فصل ششم

نتیجه گیری

این کتاب با هدف تجزیه و تحلیل مفهوم شناسایی در اندیشه فلسفی و فراخواندن آن به حوزه روابط بین‌الملل تهیه و تدوین شد. اصلی‌ترین موضوعی که مورد بحث قرار گرفت انتقاد از مفهوم «شناسایی» در روابط بین‌الملل است و این فرضیه مورد راستی‌آزمایی قرار گرفت که مفهوم شناسایی در وضعیت فعلی جهان به‌درستی مورد توجه و نقد قرار نگرفته است. برای درک بهتر این مطلب، پیشنهاد شد که مفهوم «شناسایی» در روابط بین‌الملل معمولاً به معنای به رسمیت شناختن یک کشور توسط دیگر کشورها است، بدون اینکه ابعاد انسانی، هنجاری، و حقوق بشری در آن حضور داشته باشند. این مفهوم شناسایی در نظام بین‌المللی می‌تواند جنبه‌های حقوقی و رسمی داشته باشد. یک چنین دیدگاهی از آغاز شکل‌گیری روابط بین‌الملل مدرن در اوایل قرن هفدهم میلادی آغاز شد. در آغاز شکل گیری نظام بین‌المللی (موسوم به عصر وستفالیایی)، این ایده مطرح شد که کشورها از نظر حقوقی با یکدیگر برابرند و به همین دلیل می‌توانند در روابط بین‌المللی با یکدیگر تعامل داشته باشند. در واقع، کشورها باید یکدیگر را به رسمیت بشناسند تا وارد روابط سیاسی، اقتصادی، یا دیپلماتیک شوند. این روند، در ابتدا، به‌منظور برقراری سیستمی منظم برای روابط بین کشورها و ایجاد صلح و نظم در سیاست جهانی طراحی شد.

مفهوم سنتی «شناسایی» مشکلات زیادی با خود به همراه آورد که امروزه با توجه به آگاهی‌های انتقادی مورد نقد قرار گرفته است. این نقدها بطور عمده بر پیرامون دو نقص عمده در درون نظام وستفالیایی قرار گرفته‌اند: نقص اول به عدم توجه به دموکراسی و حقوق بشر در نظریه «شناسایی» مربوط است. درواقع، یکی از مشکلات عمده همراه با مفهوم «شناسایی» به معنی سنتی آن، این است که در اغلب موارد، کشورها صرفاً به‌دلیل به رسمیت شناخته‌شدن از سوی دیگر کشورها وارد تعامل در جامعه بین‌المللی می‌شوند، بدون اینکه وضعیت دموکراتیک بودن یا احترام به حقوق بشر در این کشورها در کانون توجه قرار گیرد. به عبارت دیگر، بسیاری از کشورهایی که در نظر جامعه جهانی به رسمیت شناخته می‌شوند، ممکن است ناقض حقوق دموکراتیک و حقوق بشر مردم خود باشند. برای مثال، در کشورهای غیر دموکراتیک مانند مصر، چین، عربستان سعودی و ایران امروز، حقوق بشر به‌طور گسترده نقض می‌شود، اما این کشورها همچنان توسط دیگر کشورها و جامعه بین‌الملل به عنوان واحدهای سیاسی مستقل و برخودار از حق حاکمیت برابر به رسمیت شناخته می‌شوند. این نوع شناسایی بطور کامل چشمان خود را بر روی ماهیت اینگونه رژیم‌های سیاسی فرو می‌بندد.

نقص دوم به نادیده گرفتن معیارهای دموکراتیک در شناسایی در واقع مربوط می‌شود. در بسیاری از موارد، کشورهای غیر دموکراتیک که از نظر حقوق بشر و دموکراسی وضعیت خوبی ندارند، توسط دیگر کشورها به رسمیت شناخته می‌شوند، در حالی که مفهوم «شناسایی» باید بیشتر به مشروعیت دموکراتیک کشورها توجه داشته باشد. در مواردی که کشورها از نظر دموکراتیک مشروعیت ندارند، به‌جای اینکه به‌دلیل نبود دموکراسی از طرف دیگر کشورها به رسمیت شناخته نشوند، اما موضوعات سیاسی و محاسبه منافع بر ضرورت اعتنا به دمکراسی و حقوق بشر در این کشورها پیشی می‌گیرد. برای مثال، در دوران جنگ سرد یا پس از آن، کشورهایی مانند تایوان، کامبوج و سودان که به‌طور رسمی به رسمیت شناخته نشدند، عمدتاً به‌دلیل ملاحظات سیاسی و ائتلاف‌های استراتژیک در سطح جهانی بوده است، نه اینکه دموکراسی و حقوق بشر در این کشورها نادیده گرفته شده و انکار می‌شود. و در دنیای امروز نیز کشورهای زیادی که ناقض حقوق ذاتی مردم خود هستند، از طرف جامعه بین‌المللی مورد شناسایی قرار گرفته و بطور رسمی و علنی در جمع بازیگران بین‌المللی حضور دارند. بنابراین، کتاب حاضر تأکید دارد که در دنیای امروز، باید مفهوم «شناسایی» مورد بازنگری قرار گیرد. به‌ویژه، نباید تنها براساس اصول حقوقی و سیاسی به رسمیت شناختن کشورها متکی بود، بلکه باید ارزیابی‌های دموکراتیک و حقوق بشری را بعنوان معیارهای مشروعیت و شناسایی در نظر گرفته شود. اگر نظام حقوقی «شناسایی» همچنان به وضعیت فعلی خود ادامه دهد، بسیاری از کشورهای غیردموکراتیک به‌رغم نقض حقوق بشر و دموکراسی، همچنان به رسمیت شناخته می‌شوند، که این امر با آگاهی فزاینده جهانی از حقوق بشر و دموکراسی در تضاد است.

در سطح بین‌المللی، مفهوم «شناسایی» به ابزاری تبدیل شده است که کشورهای قدرتمند برمبنای محاسبات منافع خود تصمیم می‌گیرند که کدام کشورها باید به‌عنوان اعضای فعال و مشروع در جامعه بین‌المللی شناخته شوند، و کدامین به گوشه انزوا رانده شوند. به عبارت دیگر، این «شناسایی» بیشتر به ابزاری برای دستیابی به منافع ملی تبدیل شده و نه صرفاً یک اصول حقوقی یا اخلاقی که می‌بایست حافظ و نگهبان ارزش‌های حیاتی جامعه بین‌المللی باشند. در چنین نظامی، عضویت در جامعه جهانی و مشارکت فعال در روابط بین‌الملل نه تنها به معنای داشتن دولت‌مندی است، بلکه وابسته به این است که دیگر کشورهای قدرتمند دیگران را به‌طور رسمی به رسمیت بشناسند. این مسئله باعث می‌شود که «شناسایی» نه فقط یک تایید حقوقی صرف و عاری از

ماهیتی انسانی باشد، بلکه یک ابزار سیاسی شود که در آن برخی کشورها که توسط قدرت‌های بزرگ به رسمیت شناخته نمی‌شوند، عملاً از مشارکت مؤثر در نظام بین‌المللی محروم بمانند. به عبارت ساده‌تر، تنها کشورهایی که از نظر سیاسی و استراتژیک برای قدرت‌های بزرگ مهم هستند، به‌عنوان اعضای «واقعی» و فعال در جامعه جهانی به شمار می‌آیند.

این در حالی است که به‌طور نظری، نظام بین‌المللی بر برابری قانونی همه کشورها تأکید دارد، اما در عمل این برابری فقط به کسانی تعلق می‌گیرد که از نظر سیاسی و اقتصادی با منافع کشورهای قوی‌تر همراستا و هماهنگ باشند. به همین دلیل، مفهوم «شناسایی» به‌عنوان یک نظریه حقوقی، زمانیکه صرفاً بر اساس منافع سیاسی قدرت‌های بزرگ عمل می‌کند، قابل انتقاد است. این سیستم، عملاً عضویت در جامعه جهانی را به یک سلسله‌مراتب تبدیل کرده است که در آن عضویت و تاثیرگذاری در روابط بین‌المللی بستگی به اراده و منافع کشورهای قدرتمند دارد. در واقع، هرچند دکترین فعلی «شناسایی» به ضرورت همکاری و عضویت کشورها در نظام بین‌المللی اذعان دارد، اما در عمل تنها کشورهایی که از نظر سیاسی با قدرت‌های عمده جهانی هم‌سو هستند، به‌عنوان اعضای واقعی و مؤثر این سیستم شناخته می‌شوند. این مسئله نشان می‌دهد که در عمل، قدرت‌های بزرگ در تعیین ترکیب و نحوه عمل سیستم بین‌المللی نقش غالب و تعیین‌کننده دارند.

بنابراین، استفاده کنونی از مفهوم «شناسایی» بازتاب‌دهنده اراده تبعیض‌آمیز کشورهای قدرتمندتر است که در تلاش برای کسب قدرت بیشتر، دیگران را حاشیه‌نشین یا از دایره خارج می‌کنند به‌ویژه کسانی که اراده سیاسی آن‌ها با نظام بین‌المللی کشورهای قدرتمند هماهنگ نیست. این کنار گذاشتن عمدی دیگران - به‌ویژه کسانی که خواهان نقشی مشارکتی‌تر و با کرامت‌تر در روابط بین‌الملل هستند – به آنها آسیب وارد می‌کند و در نتیجه ناعادلانه و غیرقابل قبول است. کسانی که از حقوق مشارکتی خود در یک جامعه بین‌المللی عادلانه محروم می‌شوند، از دستیابی به یک زندگی با کرامت و عادلانه محروم می‌مانند. بدین ترتیب، «شناسایی» به یک مفهوم اساسی در آرمان عدالت‌خواهی و عدالتجویی تبدیل شده است. به عبارت دیگر، عدالت اساساً به «شناسایی» وابسته است. در این مورد، «شناسایی» تنها به معنای تحقق دولت‌مندی و مشارکت فعال در دنیای اجتماعی نیست، بلکه مفهومی کلیدی در الگوی عدالت به‌شمار می‌آید – و از اینروی، نظریه «شناسایی» به‌عنوان عدالت محل توجهات زیادی در فلسفه سیاسی و اجتماعی قرار گرفته است.[۳۲۳] حال همین عطف توجه باید به حیطه حقوق و روابط بین‌الملل هم کشیده شود.

بنابراین، مفاهیم «شناسایی» و «عدالت» به‌طور بنیادی به هم مرتبط هستند. برای رسیدن به عدالت، لازم است که دیگران و مسیر منحصر به فرد آن‌ها برای دستیابی به دولت‌مندی و زندگی اجتماعی به رسمیت شناخته شود. در واقع، عدالت زمانی محقق می‌شود که همه‌ی افراد و ملت‌ها به‌طور برابر و بدون تبعیض مورد شناسایی قرار گیرند. اگر کشورها به‌عنوان اعضای برابر و مستقل در جامعه بین‌المللی شناخته نشوند، این بدان معناست که آن‌ها از حق طبیعی خود برای دنبال کردن مسیر خاص و اصیل زندگی‌شان محروم می‌شوند. در حقیقت، عدم به رسمیت شناختن کسانی که تلاش دارند کشور خود را تشکیل دهند و به‌طور مستقل مسیر خود را برای تحقق خودمختاری دنبال کنند، به معنای انکار هویت آن‌ها است. این انکار هویت منجر به حذف و کنار گذاشتن آن‌ها از جامعه جهانی می‌شود، که در نتیجه به ناعادلانه بودن وضعیت‌شان می‌انجامد. به عبارت دیگر، وقتی یک ملت یا دولت از سوی دیگران به رسمیت شناخته نمی‌شود، از حق طبیعی و انسانی خود برای مشارکت برابر در جامعه جهانی و تعیین سرنوشت خود محروم می‌گردد.

با گسترش و سرعت‌گیری فضای عمومی از طریق امواج انقلاب در فناوری اطلاعات و ارتباطات، فرآیند جهانی‌شدن مرزهای غیرقابل نفوذ و تعیین جامعه بین‌المللی پیشین را تضعیف کرده است. در پی این تحولات، صداهایی که قبلاً در زیر ساختار غالب بین‌المللی به خاموش گراییده و یا نادیده گرفته می‌شدند، اکنون فرصت بی‌همتایی برای نمایان ساختن خود در جایگاه‌های جهانی پیدا کرده‌اند تا بتوانند پیرامون موضوعات مختلف نقطه نظرات و اهداف گوناگون خود را به نمایش بگذارند. یکی از جنبه‌های جالب پیامدهای جهانی‌شدن در روابط اجتماعی به‌طور کلی و روابط بین‌الملل به‌طور خاص، این است که اکنون امکان نقدهایی علنی علیه ساختارهای حذف کننده پیشین جامعه بین‌المللی تحت عنوان مبارزه برای «شناسایی» بوجود آمده است.

با افزایش ارتباطات و شبکه‌شدن جهان و نیز زوال اهمیت هنجاری مرزهای روابط اجتماعی، صداهایی که پیش از این در زیر گفتمان غالب جهانی به خاموشی کشیده شده بودند، اکنون فرصت یافته‌اند تا خود را به سطوح و جایگاه‌های جهانی نزدیک ساخته و برای به رسمیت شناخته شدن حقوق برابر و مشارکتی خود در جامعه جهانی مبارزه کنند. این تحولات نشان می‌دهد که در

[323] In some of the text a similar idea has been discussed. For example, in *Justice, Community and Dialogue in International Relations,* Richard Shopcott defines justice as recognition or justice through recognition. He believes that recognition refers notably to the fundamental modes of being-in-the-world. Here is that recognition adds an ontological dimension to the problem of justice whereby is related to recognition. He moves on and argues that justice is achieved by recognizing the particular manner in which different human beings identify themselves. See: Richard Shopcott, *Justice, Community and Dialogue in International Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 10, 12, 26, and 56.

دنیای در حال جهانی‌شدن، ادامه مبارزه یک‌سویه قدرت و منافع مادی توسط کشورهای قدرتمند، در زمینه به رسمیت شناختن دیگران، با خود هزینه‌های به همراه دارد. به‌طور کلی، فرآیند جهانی‌شدن فرصتی ایجاد کرده است تا مفهوم «شناسایی» سنتی و حقوقی تغییرات بنیادینی را تجربه کرده و به سمت «شناسایی» شایسته‌ای حرکت کند، به طوری که مبارزه برای «شناسایی» به‌عنوان یک اصل عدالت در نظر گرفته می‌شود. در این راستا، تلاش برای به رسمیت شناخته شدن به عنوان یک حق بنیادین برای مشارکت برابر در جامعه بین‌المللی مطرح شده است.

با توجه به این ملاحظات، «شناسایی» باید نه تنها به‌عنوان شرط ضروری برای دستیابی به یک جامعه بین‌المللی فراگیرتر و به‌طور کلی مشارکتی‌تر در نظر گرفته شود، بلکه همچنین باید به‌عنوان پیش‌نیاز برای یک زندگی اجتماعی مسئولانه و صلح‌آمیز تلقی گردد. عقیده پشت این ادعا این است که بدون «شناسایی» به‌عنوان عدالت و بدون به رسمیت شناختن برابری و حق مشارکت همه ملت‌ها در گفتمان اجتماعی، ریشه مشکلات و تضادها شناسایی نمی‌شود و امکان ایجاد یک روایت معتبر از همبستگی و زندگی مسالمت‌آمیز میان ملت‌ها وجود نخواهد داشت. به عبارت دیگر، عدم تمایل به درگیر شدن در فرآیند «شناسایی متقابل»، نه تنها منجر به انواع مختلفی از نابرابری و بی‌عدالتی می‌شود، بلکه زمینه‌ای حاصل‌خیز برای رشد بی‌اعتمادی و در نتیجه خصومت و تنش فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، بررسی و تأمل در مورد «شناسایی برابری» به‌عنوان مسیری برای تحقق عدالت، منجر به درگیری اعتمادآمیز در جامعه بین‌المللی و همزیستی صلح‌آمیزتر و بادوام‌تر میان ملت‌ها خواهد شد.

بنابراین، دکترین و عمل کنونی «شناسایی»، که یا برپایه مفهوم لیبرال/حقوقی مفهوم، و یا برپایه فرضیات محاسباتی واقع‌گرایی استوار است، قادر به شناسایی و تصدیق روش‌های متفاوت تشکیل ملت‌مندی/کشورمندی و ملت‌ها/کشورها نیست. بنابراین، عمل «شناسایی» باید شامل به رسمیت شناختن آن به‌عنوان شرط ضروری برای تشکیل دولت‌مندی و روابط میان کشورها از یک‌سو، و به رسمیت شناختن ارزش برابر ملت‌ها و کشورها به‌عنوان ابزاری برای تحقق گفتمان مشارکتی و در نتیجه عادلانه در دنیای اجتماعی از سوی دیگر باشد.[۳۲۴] در حقیقت، تبیین رابطه بین این دو مفهوم «شناسایی» و «دموکراسی» موضوعی جهانشمول و ضروری است؛ جهانشمول از آن جهت که باید به‌عنوان امری غیرتبعیض‌آمیز برای همه در نظر گرفته شود، و ضروری از آن جهت که باید راه اصیل هر جامعه به دولت‌مندی خود و یا هر ملت به ملت‌مندی‌اش را به رسمیت بشناسد. بنابراین، تفسیر مفهوم «شناسایی»، به‌واسطه ویژگی‌های خاص خود، یعنی ضرورت و جهانشمول بودن، دارای اهمیتی بنیادین برای ایجاد یک جامعه بین‌المللی عادلانه است. به عبارت دیگر، «شناسایی» نباید هیچ‌گاه به رویکردهای حقوق‌گرایانه یا واقع‌گرایانه مشروط شود، زیرا این رویکردها، به رسمیت شناختن دیگران را محدود به چارچوب‌های محاسباتی و مقررات خاص خود می‌کنند.[۳۲۵]

با این حال، چنین اهمیتی به سختی از سوی هر دو دیدگاه اصلی و بدیل - یعنی دیدگاه حقوقی لیبرال و نظریه مبتنی بر سیاست‌های محاسبه‌گرایانه واقع‌گرایی - در مطالعات روابط بین‌الملل به‌رسمیت شناخته یا مطرح می‌شود. به‌عنوان مثال، در کتاب *قانون ملت‌ها*، جان راولز به سوی پذیرش جامعه‌محورِ تفاوت‌ها حرکت می‌کند، اما هیچ نوع «شناسایی» سیاسی و نهادی از دیگرانی که متفاوت فرض شده‌اند - یعنی مردم غیرلیبرال - را توصیه نمی‌کند. تنها استثنای این پذیرش زمانی است که دیگران متفاوت فرض شده با جوامع لیبرال بسامان وارد همکاری شوند. علاوه براین، راولز معتقد است که از بین تمامی اقسام و درجات مردم غیرلیبرال، فقط جوامع «مردم با اخلاقی شایسته»[۳۲۶] باید به‌طور متقابل به رسمیت شناخته شوند زیرا آنها اعضای معتبر جامعه کشورها هستند. این نوع شناسایی به این جوامع کمک می‌کند تا اهمیت ارزش‌های لیبرال را دریافته، و در نهایت به گروه جوامع لیبرال بپیوندند. به عبارت دیگر، «شناسایی» به جوامع شایسته‌ای که از گفتمان زندگی به حاشیه رانده شده‌اند، کمک می‌کند تا از مسیر منحصر به فرد خود در دولت‌مندی/ملت‌مندی فاصله بگیرند و در لیبرالیسم جذب شوند و در نهایت به بازیگران اصلی در جامعه ملت‌ها تبدیل گردند. در این روایت از «شناسایی»، راولز به‌طور قابل توجهی از مفهوم لیبرال آستانه «تحمل» دیگران متفاوت فاصله می‌گیرد و استقلال جوامع شایسته را به‌رسمیت می‌شناسد. با این تغییر رویکرد، او ضرورت مشارکت عادلانه در جامعه ملت‌ها را تأیید می‌کند. با این وجود، او این «شناسایی» را به این امید مشروط می‌کند که شاید مردم شایسته روزی با گروه جوامع لیبرال پیوند برقرار کنند. در حقیقت، راولز یک حساب فرضی از «شناسایی» ارائه می‌دهد که به شرایط خاصی بستگی

---

[324] I use universal and necessary in explanation of the relation between recognition and justice to illustrate the categorical imperative behind this relationship. This means recognition applying to everyone. That is to argue what is morally right for one person is morally right for everyone, which is what is meant by saying that *the relationship between the two is universal*. This relationship is also necessary because recognition is not for the sake of some ends or goals, as it is seen from the viewpoint of liberalism and realism. Rather, there is a duty to recognize. This duty is not conditioned. That is why I argue that relationship *between the two must also be necessary*.

[325] I acknowledge that the legalist account may provide a basis from which a more comprehensive approach to recognition is achieve. However, such account of recognition still remains conditioned to liberal perspective, and consequently gives the way to nonrecognition of non-liberal societies.

[326] Decent hierarchical people

دارد و نه یک حساب قطعی که اصول ضرورت و جهانی بودن را منتقل کند. روایت او از «شناسایی» دامنه‌ی آن را برای به رسمیت شناختن دیگران متفاوت محدود می‌کند و در نتیجه، آن‌ها را از جامعه ملت‌ها کنار می‌زند.

به‌عنوان پاسخی به محدودیت‌های دیدگاه لیبرال و یا واقعگرایانه شناسایی، رویکردهای جایگزین از محدودیت‌های مفروضات در نظریه لیبرال «شناسایی» فراتر رفته و هم عمق و هم گستره تفاوت‌ها را مورد توجه می‌دهند. این رویکردها هم پایه‌های شناخت‌شناختی و هم بنیادهای وجود شناختی لیبرالیسم و واقعگرایی را به زیر سوال می‌برند و در نتیجه پروژه روشنگری و مدل وستفالی مفهوم کشور بودن را نقد می‌کنند. دراین منظر، رویکرد لیبرال به مفهوم «شناسایی» مشابه با تبشیرگرایی مذهبی است. این رویکرد به معنای یاد گرفتن چگونگی زندگی مشترک با تفاوت‌ها و اختلافات عمیق در باورها و دیدگاه‌های مختلف به زندگی نیست، بلکه تلاشی است برای تغییر آگاهانه دیدگاه دیگران در مورد تعریف خود و یا دیدگاه خاص یک ملت در مورد فلسفه زندگی خویش است. در این مورد، به‌طور خاص، لیبرالیسم مفاهیم عمیق فرهنگی و تفاوت‌های آنرا به ساده‌انگاری شبیه هم‌شدن تقلیل داده، و بنابراین مطالبات مربوط به «شناسایی» هویت و تفاوت‌های فرهنگی را نادیده می‌گیرد. چنین نادیده‌گرفتن‌هایی می‌تواند به بیگانه‌سازی، بدرفتاری با دیگرانی که متفاوت فرض می‌شوند، و حتی عدم به رسمیت شناختن آنها منجر شود.

براین اساس است که جماعت‌گرایی، پسا-ساختارگرایی، و نظریه انتقادی استدلال‌های خود را علیه محدودیت‌های نظریه لیبرال از «شناسایی» مطرح می‌کنند. در این منظر، «شناسایی» به تأسیس و به‌رسمیت شناختن کسانی منجر می‌شود که با فرضیه‌های لیبرالیسم هم‌راستا هستند. آنچه به‌عنوان نتیجه این محدودیت‌ها رخ می‌دهد، این است که تفاوت‌های وجودشناختی و فرهنگی نادیده گرفته می‌شوند یا به الگوی «ذوب شدن در یک فرهنگ واحد» کاهش می‌یابند. برای جماعت‌گرایان – خواه راستگرای محافظه‌کار و خواه چپ‌گرا - گفتمان عادلانه در دنیای اجتماعی امروز آنی است که در آن زمینه‌های تاریخی در شکل‌گیری دولت‌مندی/ملت‌مندی در نظر گرفته می‌شود. پساساختارگرایی نیز این بحث را مطرح می‌کنند که براساس آن جهان کنونی در شرایط تنوع گسترده‌و در حال رقابتی از ارزش‌ها و واقعیت‌ها قرار دارد. بنابراین، هیچ پروژه از پیش تعیین‌شده‌ای برای دنیای اجتماعی وجود ندارد که باید از آن پیروی کرد. بلکه، دنیای در حال تغییر نیازمند زمینه‌سازی دقیق مفاهیم آن و تفسیر و تأیید آگاهانه تنوع معانی و تفاوت‌های وابسته به آن است. در این دنیای غیرمتمرکز و در حال تغییر مداوم، اصالت هویت‌ها و برابری تفاوت‌های فرهنگی آن‌ها باید درک و به‌رسمیت شناخته شود.

به‌طور مشابه و با وجود تفاوت‌های دیدگاه‌هایشان، پژوهشگران نظریه انتقادی از پروژه‌ای برای رهایی از محدودیت‌های تنگ نظرانه لیبرالیسم و واقعگرایی سیاسی حمایت می‌کنند که می‌تواند تفاوت‌ها را مورد شناسایی قرار دهد. با پیروی از تبیین هابرماس از «عقلانیت همپرسه»، لینک‌لاتر یک «چرخش انتقادی» را در وضعیت کنونی در حوزه‌علمی روابط بین‌الملل پیشنهاد می‌دهد تا اهمیت هویت‌های فرهنگی متفاوت را نشان داده و بر ضرورت احترام به تفاوت‌های فرهنگی در روابط بین‌الملل مدرن تأکید کند. او مفهومی از جامعه سیاسی را پیش می‌برد که برپایه رابطه‌ای همپرسه و فراگیر میان هویت‌های فرهنگی متفاوت استوار است. این جامعه که در ذات و دامنه‌خود جهانشمول است، تفاوت‌ها را به‌رسمیت می‌شناسد و حداکثر شمولیت دیگران مختلف را بدون توجه به ویژگی‌های نژادی، ملی و دیگر ویژگی‌های آن‌ها تضمین می‌کند.[۳۲۷]

اگرچه رویکردهای بدیل نوآورانه و پیشرو هستند، اما عمدتاً تنها به‌وجود تفاوت‌ها میان فرهنگ‌ها و هویت‌ها اشاره دارند و به‌رسمیت شناختن حق مشارکت فعال و برابر گروه‌های مختلف در جامعه بین‌المللی و حکمرانی جهانی را در نظر نمی‌گیرند. این رویکردها، اگرچه فضایی انتقادی در برابر مبانی روابط بین‌الملل وستفالی ایجاد می‌کنند و به چالش می‌کشند، اما به «شناسایی» به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به عدالت در سطح جهانی نگاه نمی‌کنند. در این چارچوب، برای رسیدن به عدالت واقعی، باید از این محدودیت‌ها فراتر رفت و رویکردی نوین و جامع‌تری در مورد «شناسایی» ارائه داد. در این راستا، لازم است افق‌های جدیدی گشوده شود تا به پرسش‌های مهمی همچون چگونگی به‌شناسایی و اعطای عدالت به ارزش برابر گروه‌های مختلف و همچنین نحوه مشارکت مؤثر آن‌ها در بازتعریف و بیان «ما»ی دنیای اجتماعی پاسخ داده شود. در نهایت، هدف باید رسیدن به یک «ما»ی بین‌المللی جدید و فراگیر باشد که همه کشورها و ملت‌ها را به‌طور برابر در بر گیرد.

امید به شکل‌گیری یک «ما»ی جدید زمانی به حقیقت می‌پیوندد که «شناسایی» شایسته به‌عنوان نیاز حیاتی برای به‌رسمیت شناختن دولت‌مندی و به‌عنوان راهی برای رسیدن به عدالت در نظر گرفته شود. در این کتاب استدلال شد که تبیین چارلز تیلور از مفهوم «شناسایی» به‌طور مؤثر نیاز و فوریت برای به‌رسمیت شناختن دیگرانی که متفاوت فرض شده‌اند، را پاسخ می‌دهد. «شناسایی» به‌معنای نظریه‌پردازی شده توسط تیلور فراتر از نظریه احترام صرف به متفاوت‌ها یا به‌رسمیت شناختن آنها به‌عنوان یک عمل تشریفاتی است. این مفهوم همچنین فراتر از صرفاً به‌رسمیت شناختن تفاوت‌ها به‌عنوان یک حقیقت تأکید شده در رویکردهای بدیل است. بلکه، «شناسایی» در این معنا، یک به‌رسمیت شناختن نهادین و سیاسی هویت‌ها و تفاوت‌های فرهنگی است که از طریق آن راه برای ایجاد روابط اجتماعی عادلانه نیز هموار می‌شود. این امر همچنین به‌معنای ایجاد نهادها و ترتیبات

---

[327] Linklater, "The Question of Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View," pp. 23-37.

اجتماعی است که از طریق آن‌ها تمام اعضای جامعه می‌توانند با یکدیگر برپایه ارزش‌ها و حقوق برابر خود تعامل کرده و در جامعه بین‌المللی مشارکت کنند، بدون اینکه از ویژگی‌ها و تفاوت‌های هویتی خود جدا شوند. از این دیدگاه، عدم شناخت و نادرست شناختن دیگران، آسیب‌های جدی به بار می‌آورد و موجب بی‌عدالتی می‌شود. در مقابل، «شناسایی» شایسته نه تنها به مبارزه برای به‌رسمیت شناختن به‌عنوان یک نیاز حیاتی در شکل‌گیری هویت - همچنین دولت‌مندی و ملت‌مندی - می‌پردازد، بلکه زمینه‌ای محکم برای نظریه‌پردازی درباره یک مفهوم جدید از عدالت - یعنی «شناسایی به‌عنوان عدالت» - فراهم می‌آورد.

در این دیدگاه، عدم تمایل برای به‌رسمیت شناختن دیگران و تفاوت‌های آن‌ها باعث می‌شود که این افراد از حق برخورداری از هویت اصلی خود در متن اجتماعی و سیاسی محروم شوند و شیوه زندگی اصیل آنها تحریف گردد. این عدم تمایل به شناسایی همچنین آنان را از زندگی با کرامت و حق مشارکت برابر در جامعه بین‌المللی باز می‌دارد. به همین دلیل، جای تعجب نیست که مبارزه برای «شناسایی» به نیروی محرکه‌ای برای بسیاری از جنبش‌های امروزی علیه نظم بین‌المللی موجود تبدیل شده است، مثلاً در مواردی که کشورهای جنوبی علیه میراث استعمار و سلطه شمالی اعتراض می‌کنند. با توجه به این موضوعات، «شناسایی شایسته» باید به‌عنوان یک نیاز اساسی در شکل‌گیری هویت و نیز به‌عنوان عنصری بنیادین در تعریف مفهوم عدالت در نظر گرفته شود. از این زاویه دید، «شناسایی» تنها یک طرح نظری نیست، بلکه باید به‌عنوان یک زمینه ضروری برای ایجاد جامعه‌ای مبتنی بر اعتماد و روابط انسانی معتبر در نظر گرفته شود. این کارکردهای نظریه «شناسایی» می‌توانند زمینه‌ای فکری محکم برای استفاده از «شناسایی» به‌عنوان یک ابزار برای تشخیص نابرابری‌ها و همچنین به‌عنوان راه‌حلی برای روابط ناعادلانه موجود در سطح بین‌المللی فراهم کنند.

پس از بحث در مورد مزایای نظری و اهمیت حیاتی «شناسایی» برای روابط بین‌الملل، هنوز با یک معضل اساسی در زمینه کاربرد آن روبه‌رو هستیم: چه کسانی باید یکدیگر را به‌رسمیت بشناسند و چگونه؟ این مسئله به‌ویژه برای کشورهای قوی‌تر مطرح است که فرآیند حکمرانی جهانی را هدایت می‌کنند و مسئول تنظیم و بازسازی جامعه بین‌المللی هستند. این مسئولیت از وظیفه‌ی اساسی آن‌ها برای به‌رسمیت شناختن ارزش برابر دیگر کشورها ناشی می‌شود و نیاز به ایجاد فضایی برای همپرسگی‌های سازنده بر مبنای یک مدل مشارکتی و جامع دارد. علاوه بر این، این کشورها وظیفه‌ای داوطلبانه دارند که به دیگران کمک کنند تا حق مشارکت خود را در بازتعریف یک گفتمان عادلانه از دنیای اجتماعی درک کنند؛ گفتمانی که براساس آن، یک الگوی سیاسی و نهادهای حکومتی دموکراتیک و شفاف شکل می‌گیرد. این وظایف از ابزارهای حقوقی مختلفی که توسط نهادهای حکمرانی جهانی مانند سازمان ملل متحد تدوین شده‌اند، ناشی می‌شود. این ابزارها کشورها را ملزم می‌سازد تا حقوق برابر و مشارکتی یکدیگر را در روابط بین‌المللی به‌رسمیت بشناسند و به آن احترام بگذارند. درحقیقت، از آنجا که کشورهای عضو جامعه بین‌المللی این قوانین رفتاری را پذیرفته و به آن‌ها متعهد شده‌اند، این ابزارها منبع وظایف آن‌ها برای به‌رسمیت شناختن دیگران به شمار می‌آیند. به عبارت دیگر، همین تعهدات است که وظیفه قطعی انها به‌رسمیت شناختن دیگران را ایجاد می‌کند. از آنجا که بار حقوقی این اسناد بر اساس به‌رسمیت شناختن قانونی برابری تمامی کشورها بدون هیچ‌گونه تبعیضی است، این برابری باید به‌طور سیاسی نیز توسط تمامی کشورها به‌رسمیت شناخته شود. بنابراین، وظیفه به‌رسمیت شناختن دیگران یک وظیفه «کامل» - یعنی نه فقط داوطلبانه بلکه فرمان‌دهنده - است که باید به‌طور دقیق و بدون هیچ‌گونه استثنایی رعایت شود.

با این حال، ذهنیت منفعت‌محور و رفتار خودخواهانه کشورهای قدرتمند که از موقعیت ویژه خود در جامعه بین‌المللی بهره‌مند هستند، با مطالبه برای «شناسایی» و آرمان یک دنیای عادلانه‌تر مخالفت می‌کند. در پاسخ به این شرایط ناگوار سلطه/فرودستی، باور اصلی این است که نهادهای جامعه مدنی، چه از درون جوامع ملی و چه در سطح بین‌المللی، می‌توانند بر کشورهای بزرگ فشار وارد کنند تا موضع خودخواهانه‌شان را در قبال به‌رسمیت شناختن ارزش برابر و حق مشارکت دیگران در مدیریت جهان مورد بازنگری قرار دهند. این فشارها ضرورت گسترش دامنه فضای عمومی در داخل کشورها از یک سو و تسهیل اشکال رادیکال تحرکات و اجتماعی‌سازی فراملی از سوی دیگر را ایجاد می‌کنند. این فشار دوگانه، دامنه و گستره تقاضا برای غیرسیاسی‌سازی و شفاف‌سازی در فرآیند تصمیم‌گیری در مدیریت جهانی را بیشتر می‌کند. بنابراین، مقاومت جامعه مدنی در برابر قدرت‌های برتر، قانع‌کننده است و می‌تواند به‌طور بالقوه مبارزه آن‌ها برای قدرت و منافع مادی را به نفع مبارزه برای «شناسایی» از هم بپاشد.

هرچند چنین فشارهایی بر مدیران سیاست جهانی موجود ممکن است به‌طور کامل قانع‌کننده نباشد، اما هنوز امیدی وجود دارد که اراده خیرخواهانه برخی از کشورهای قدرتمند آن‌ها را ترغیب کند تا تغییرات لازم را در نظم جهانی پیش‌ساخته ایجاد کرده و در نهایت به‌رسمیت شناسایی ارزش برابر و حقوق مشارکتی دیگران را به‌دنبال داشته باشد. شواهدی از این امید در دنیای امروز وجود دارد. اگرچه این شواهد لزوماً به مسئله «شناسایی» مربوط نیست، می‌توانیم نمونه‌هایی از سخاوتمندی برخی کشورها را ببینیم که مایل به انجام تغییراتی در جهان هستند. همچنین، نشانه‌های دیگری از موفقیت وجود دارد، مانند همکاری بانک توسعه آسیایی با سازمان‌های غیردولتی و جامعه مدنی که امید به نیک‌خواهی و سخاوتمندی را به‌عنوان عواملی مؤثر در تغییر نظم ناعادلانه جهانی ترویج می‌دهند.

BIBLIOGRAPHY

I. Consulted Books & Chapters

Albrow, Mathew, "Globalization, Knowledge and Society," in Globalization, Knowledge and Society, Mathew Albrow and E. King ed. (London: Sage, 1990).

Annan, Kofi, We the Peoples: The Role of the United Nations in the 21st Century (New York: United Nations Department of Public Information, 2000).

Appadurai, Arjun, Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization (Minneapolis. Minn.: University of Minnesota Press, 1996).

Appiah K. Anthony, "Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction," in Multiculturalism and Politics of Recognition, Amy Guttmann ed. (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1992).

Baker Gideon, Civil Society and Democratic Theory, Alternative Voices (London and New York: Routledge, 2002).

Barber R. Benjamin, "Can Democracy Survive Globalization in an Age of Terrorism," in Community Values in an Age of Globalization, Marsh P. Hansen, Alex Barber and David Cassels ed. (Calgary: Sheldon M. Chumir Foundation for Ethics in Leadership, 2002).

Barkan, Elazar, The Guilt of Nations: Restitution and Negotiating Historical Injustices (New York, Norton, 2000).

Barners, Catherine, "Weaving Web: Civil Society Roles in Working with Conflict and Building Peace," in People Building Peace II: Successful Stories of Civil Society, Paul Van Tongeren et al. ed. (London: Lynne Reinner Publishers, 2005)

Barry, Brian, "International Society from a Cosmopolitan Perspective," in International Society: Divers Ethical Perspectives, Terry Nardin and David Mapel ed. (Princeton: Princeton University Press, 1998).

Bauman, Zygmunt, Globalization: The Human Consequences (New York: Columbia University Press, 1998).

—, "The Great War of Recognition," in Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculturalism, Scott Lash and Mike Featherstone ed. (London: SAGE Publication Ltd, 2002).

Beck, Ulrich and Willms, Johannes, Conversations with Ulrich Beck (Cambridge: Polity Press, 2000).

—, What is Globalization? (Cambridge: Polity Press, 2000).

Behagwati, Jagdish, In Defense of Globalization (New York: Oxford University Press, 2004).

Berlin, Isaiah, Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas (London, Chatto & Windus, 1976).

—, Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hammann, Herder (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2000).

—, Two Concepts of Liberty: An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford (Oxford: Clarendon Press, 1958).

Berlinski, Claire, There Is No Alternative: Why Margaret Thatcher Matters (New York: Basic Books, 2008).

Braveboy-Wagnr, Jacqueline Anne, The Foreign Policies of the Global South: Rethinking Conceptual Frameworks (Boulder, Colo.: Leynne Rienner Publishers, 2003).

Brock, Gillian and Moellendor, Darrel ed., Current Debates in Global Justice (Dordrecht, Netherlands; Norwell, MA: Springer, 2005).

Brown, Chris, "Critical Theory and Postmodernism," in Contemporary International Relations Theory, A.J.R. Groom ed. (London: Pinter Publishers, 1994).

—, International Relations Theory: New Normative Approaches (New York: Harvester Wheatsheaf, 1992).

Bryant, Christopher and Jary, David ed., Giddens Theory of Structuration: A Critical Appreciation (London; New York: Routledge, 1991).

Burgerman, Susan, Moral *Victories: How Activists Provoke Multilateral Action* (Ithaca: Cornell University Press, 2001.).

Castells, Manuel, The Rise of the Network Society (Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996).

Calhoun J., Craig, Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference (Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1995).

Campbell, David, Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity (Manchester: Manchester University Press, 1992).

Chakrabarty, Dipesh, Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Differences (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2000).

Chernoff, Fred, The Power of International Theory: Reforging the Link to Foreign Policy Making Through Scientific Inquiry (London: Routledge, 2005).

Clark P. Robert, Global Awareness, Thinking, Systematically about the World (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, Inc., 2002).

Cochran, Molly, Normative Theory in International Relations (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Connolly, William, Identity/Difference: Democratic Negotiations of Political Paradox (New York: Cornell University Press, 1991).

—, The Ethos of Pluralization (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995).

Cox, Robert, The Political Economy of a Plural World: Critical Reflections on Power, Morals, and Civilization (New York: Routledge, 2002).

Croucher L., Sheila, Globalization and Belonging: the Politics of Identity in a Changing World (Lanham: Rowman and Littlefield Publishers, 2004).

Crawford, Neta, Argument and Change in World Politics: Ethics, Decolonalization, and Humanitarian Intervention (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

Dahl, Robert, “Can International Organizations be Democratic” A Skeptic View,” in Democracy’s Edge, Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordón ed. (London ; New York : Cambridge University Press, 1999), pp. 19-36.

Dallmayre, Fred, Achieving our World: Toward a Global and Plural Democracy (Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2001).

De Beus, Jos, “Does Equality Travel? A Note on the Institutional Preconditions of Global Equality,” in The Ends of Globalization: Bringing Society Back in, edited by Don Kalb and et al. (London: Rowman and Littlefield Publishers, 2000).

DeChaine, Daniel Robert, Global Humanitarianism: NGOs and the Crafting of Community (Lanham, MD: Lexington Books, 2005).

Deely N. John, New Beginnings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought (Toronto: University of Toronto Press, 1994).

Der Derian, James, International/Intertextual Relations, James Der Derian and Michael Shapiro ed. (Washington D.C.: Lexington Books, 1989).

Devetak, Richard, “Critical Theory,” in Theories of International Relations, Scott Burchill et al ed. (New York: St. Martin's Press, 1996).

Dunne, Tim, “Liberalism,” in The Globalization of World Politics: An Introduction to International relations, John Baylis and Steve Smith (Oxford: Oxford University Press, 2005).

Dyck J., Arthur, Rethinking Rights and Responsibilities: the Moral Bonds of Community (Cleveland, Ohio: Pilgrim Press, 1994).

Etzioni, Amitai, Security First: for a Muscular, Moral foreign Policy (New Haven: Yale University Press, 2007).

—, From Empire to Community: A New Approach in International Relations (New York: Palgrave Macmillan, 2004).

—, "The Emerging Global Normative Synthesis," *Journal of Political Philosophy* 12, no. 2 (2004): 214-244.

Evangelista, Matthew, Unarmed Forces: The Transnational Movement to End the Cold War (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999).

Falk, Richard "Resisting Globalization from Above through Globalization from Below," in Globalization and the Politics of Resistance, B. Gills ed. (London: Macmillan, 2000).

—, "The UN and Cosmopolitan Democracy," in Re-imagining Political Community, Daniele Archibugi, David Held, and Martin Kohler ed. (Cambridge: Polity Press, 1998), pp. 309-331.

—, "The Making of Global Citizenship," in Global Visions: Beyond the New World Order, Jeremy Brecher, John B. Childs, and Jill Cutler ed. (Boston: South End Press, 1993), pp. 39-52.

Ferrara, Alessandro, Modernity and Authenticity (Albany: SUNY Press, 1993).

Florini, Anne, The Third Force; The Rise of Transnational Civil Society (Tokyo, Japan Center for International Exchange., 2000).

Foot, Rosemary, Gaddis John Lewis, Hurrell, Andrew, ed., Order and Justice in International Relations (Oxford; New York: Oxford University Press, 2003).

Forster N. Michael ed., Herder Political Writings (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

Foster, Lawrence and Herzog Patricia eds. Defending Diversity: Contemporary Philosophical Perspectives on Pluralism and Multiculturalism (Amherst: University of Massachusetts Press, 1994).

Foucault, Michael, Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977, Colin Gordon ed. (New York: Pantheon Books, 1972).

Fraser, Nancy, "Recognition as Justice? A Proposal for Avoiding Philosophical Schizophrenia," in Law, Justice, and Power between Reason and Will, Sinkwan Cheng ed., (Stanford: Stanford University Press, 2004), pp. 139-57.

—, Justice Interruptus: Critical Reflections on Post-Socialist Condition (New York: Rutledge, 1997).

Friedman, Thomas, The Lexus and the Olive Three (New York: Farrar, Straus & Giroux, 2000).

Frohnen, Bruce, The New Communitarians and the Crisis of Modern Liberalism (Lawrence: University Press of Kansas, 1996).

Frost, Mervyn, Constituting Human Rights: Global Civil Society and the Society of Democratic States (New York: Routledge, 2000).

—, Ethics in International Relations: A Constitutive Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Gadamer, Hans-Georg, Truth and Method, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall trans. (London: Continuum, 1975).

Gehring, Verna, Ethical Dimensions of Global Development (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2007).

George, Jim, Discourses *of Global Politics: A Critical (Re) Introduction to International Relations* (Boulder, Colo.: Rienner, 1994).

Gewirth, Alan, The Community of Rights (Chicago: Chicago University Press, 1996).

Giddens, Anthony, Runaway World (New York: Routledge, 2000),

—, Modernity and Self-Identity: Self and Identity in the Late Modern Age (Cambridge: Polity Press, 1991).

—, The Consequences of Modernity (Stanford: Stanford University Press, 1990).

Gideon, Baker, Civil Society and Democratic Theory, Alternative Voices (London and New York: Routledge, 2002).

Grovogui, Siba, Beyond Eurocentrism and Anarchy, Memories of International Order and Institutions (New York: Pargrave Macmillan, 2006).

Habermas, Jürgen, Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida, interviewd by Giovanna Borradori (Chicago: University of Chicago Press, 2003).

—,"Postnational Constellation," in The Global Transformations a Reader: An Introduction to Globalization Debate, David Held and Anthony McGrew ed. (Cambridge, UK: Polity Press; Malden, MA USA, 2003), pp. 542-546

—, Moral Consciousness and Communicative Action (Cambridge: The MIT Press, 1990).

—, Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society, Thomas Burger trans. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

—, Philosophical Discourses of Modernity (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

—, Theory and Practice (Boston, Eacon Publishers, 1973).

—, Knowledge and Human Interests, Jeremy Shapiro trans. (Boston: Beacon Press, 1968).

Hall, Stuart, "The West and the Rest," in Culture, Globalization, and the World System, Anthony D. King ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

—, Knowledge and Human Interests, Jeremy Shapiro trans. (Boston: Beacon Press, 1968).

—, "Old and New Identities, Old and New Ethnicities," in Culture, Globalization and the World-System, Anthony D. King ed. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997).

—, "New Cultures for Old," in A Place in the World? Places, Cultures and Globalization, D. B. Massey and P. M. José ed. (Oxford: Open University, 1995).

Harvey, David, The Conditions of Postmodernity (Cambridge: Basil Blackwell, 1990).

Hegel G. W. F. Phenomenology of Spirit, translated by A. V. Miller (Oxford: Clarendon Press, 1977).

Hekman, Suzan, "Feminism," The Routledge Companion to Critical Theory, Simon Malpas and Paul Wake ed. (London; New York: Routledge, 2006), pp. 91-101.

Held, David, "The Transformation of Political Community: Rethinking Democracy in the Context of Globalization," in Democracy's Edges, Ian Shapiro and Casiano Hacker-Cordbn ed. (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1998).

—, Democracy and Global Order: from the Modern State to Cosmopolitan Governance (Cambridge: Polity Press, 1995).

—, Daniel Archibugi, and Martin Kohler ed., Re-imagining Political Community: Studies in Cosmopolitan Democracy (London: Polity Press, 1998).

Herder, Johann Gottfried, Outlines of a Philosophy of the History of Man, T. Churchill trans. (London: Luke Hanford, 1803).

—, Yet Another History of Philosophy, F. M. Barnard trans. (Cambridge: Cambridge University Press, 1969).

Higgott, Richard, Underhill, Geoffrey R.D. Bieler, Andreas ed. Non-State Actors and Authority in the Global System (London; New York: Routledge, 2000).

Hugo A. Meynell, Postmodernism and the New Enlightenment (Washington: The Catholic University of America Press, 1999); John N. Deely, New Beginnings: Early Modern Philosophy and Postmodern Thought (Toronto: University of Toronto Press, 1994).

Huntington, Samuel, The Clash of Civilizations (New York: Simon & Schuster, 1996).

Inayatullah, Naeem and Blaney, David, International Relations and the Problem of Difference (New York: Routledge, 2004), pp. 122-123.

Isbister, John, Promises Not Kept: Poverty and the Betrayal of Third World Development, Sixth edition (Bloomfield, Kumarian Press Inc., 2003).

Jardine, Murray, “Are Communitarians Premodern or Postmodren? The Place of Communitarian Thought in Contemporary Political Theory,” in Community and Political Theory Today, Peter Augustine Lawber and Dale McConkey ed. (Westport, Conn.: Praeger, 1998).

Jarvis D. S. L., International Relations and the Challenge of Postmodernism: Defending the Discipline, (University of South Carolina Press, 2000).

Jones, Richard Wyn ed., Critical Theory and World Politics (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers, 2001).

Kaldor, Mary, Human Security: Reflections on Globalization and Intervention (Cambridge, UK; Malden, MA: Polity, 2007).

—, “Transnational Civil Society,” in Human Rights in Global Politics, Tim Dunne and Nicholas J. Wheeler ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Kant, Immanuel, Groundwork of the Metaphysics of Morals: On a Supposed Right to Lie because of Philanthropic Concerns, third edition, James W. Ellingtoned. (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1993).

Keane, John, Global Civil Society (Cambridge: Cambridge University Press, 2003),

Keily, Ray “Global Civil Society and Spaces of Resistance,” in Global Ethics and Civil Society, John Eade and Darren O’Byrne ed. (Berlington, VT.: Ashgate, 2005), pp. 138-153.

Keck, Margaret and Sikkink, Kathryn, Activists beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1998).

Keohane, Robert Owen, “Hobbes’s Dilemma and Institutional Change in World Politics: Sovereignty in International Society,” in Power and Governance in a Partially Globalized World (London; New York: Routledge, 2002), pp. 63-87.

Keohane, Robert, Hass, P. and levy M., ed., Institutions of the Earth (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993).

Kennedy, Paul, “Globalization and the Crisis of National Identity,” in Globalization and National Identity: Crisis or Opportunity, Paul Kennedy and Catherine J. Danks ed. (New York: Palgrave, 2001).

Keyman E. Faut, Globalization, State, and Identity/Difference: Toward a Critical Social Theory of International Relations (New Jersey, Humanities Press International Inc., 1997).

Khargram, Sanjeev, Ricker, james, and Sikkink, Kathryn ed., Restructuring World Politics: Transnational Social Movements, Networks, and Norms (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).

Kingsbury, Benedict, “Sovereignty and Inequality,” in Inequality, Globalization, and World Politics, Andrew Hurrell and Ngaire Woods ed. (Oxford ; New York : Oxford University Press, 1999), pp. 66-94.

Laitinen, Arto, “Culturalist Moral Realism,” in Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor, Arto Laitinen and Nicholas H. Smith ed. (Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 2002).

Lash, Scott and Featherstone, Mike ed., Recognition and Difference: Politics, Identity, Multiculturalism (SAGE Publications Ltd., 2002).

Linklater, Andrew, The Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era (Columbia: University of South Carolina Press, 1998).

—, Boundaries in Question: New Directions in International Relations (London: Pinter, 1995).

McGrew, Anthony, “Globalization and Global Politics,” in The Globalization of World Politics: An Introduction to International Relations (New York: Oxford University Press, 2005).

Mead, Herbert George, Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist (Chicago: University of Chicago Press, 1934).

Miller, David, “Against Global Egalitarianism,” in Current Debates in Global Justice, Gillian Brock and Darrel Moellendorf ed. (Dordrecht, Netherlands: Springer, 2005).

—, “National Responsibility and International Justice,” in The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), pp. 123-43.

Munck, Ronaldo, Globalization and Social Exclusion: A Transformationalist Perspective (Bloomfield, CT: Kumarian Press, 2005).

Naido, Kumi, “Claiming Global Power: Transnational Civil Society and Global Governance,” in Transnational Civil Society, Srilatha Batliwala and David L. Brown ed. (Bloomfield, CT.: Kumarian Press Inc., 2006), pp. 51-64.

Nanz, Patrizia and Steffect, Jens, “Global Governance, Participation, and the Public Sphere,” in Global Governance and Public Accountability, David Held and Mathias Koenig-Archibugi ed. (Malden, MA: Blackwell Pub., 2005), pp. 190-211.

Ned Lebow, Richard, The Tragic Vision of Politics: Ethics, Interests and Orders (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Ohmae, Kenichi, The Borderless World: Power and Strategy in the Interlinked Economy (New York: HarperCollins Publishers, 1999).

Pogge, Thomas, “Real World Justice,” in Current Debates in Global Justice, Gillian Brock and Darrel Moellendorf ed. (Dordrecht, Netherlands: Springer, 2005), pp. 29-35.

—, World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms (Cambridge: Polity Press, 2002).

—, World Poverty and Human Rights: Cosmopolitan Responsibilities and Reforms (Cambridge: Polity Press, 2002).

Rawls, John, A Theory of Justice (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

—, Political Liberalism (New York: Columbia University Press, 1993).

—, The Law of Peoples (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

Reus-Smit, Christine, “Constructivism,” in, Theories of International Relations, S. Burchill et al., ed. (Houndsmill: Palgrave, 2001).

Robertson, Ronald, “Globalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity,” in Global Modernity, Mike Featherstone, Scott Lash, and Ronal Robertson ed. (London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications, 1995).

—, Globalization: Social Theory and Global Culture (London: SAGE Publications, 1992).

Rosenau N. James, Distant Proximities: Dynamics beyond Globalization (Princeton: Princeton University Press, 2003).

—, “The Drama of Human Rights in a Turbulent world,” in Globalization and Human Rights, Alison Brysk ed. (Berkeley: University of California Press, 2002).

—, “Beyond Post-internationalism,” in Pondering Postinternationalism: A Paradigm Shift for the Twenty-First Century, Heidi H. Hobbs ed. (Albany: State University of New York, 2000).

Said W. Edward, Culture and Imperialism (New York: Alfred A. Knopf, 1994).

—, Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978).

Sandel, Michael, ed., Liberalism and its Critics (New York: New York University Press, 1984).

—, Liberalism and Limits of Justice (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

Sassen, Saskia, The Mobility of Labor and Capital (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

—, Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization (New York: Columbia University Press, 1996).

Scholte J. Aart, "Globalization: Prospects for a Paradigm Shift," in M. Shaw ed., Politics and Globalization: Knowledge, Ethics, and Agency (London: Routledge, 1999).

—, "Globalization and Collective Identities," in Identities in International Relations, Jill Krause and Neil Renwick ed. (New York: Saint Martin's Press, 1996).

—, "Beyond the Buzzword: Towards a Critical Theory of Globalization," in Globalization: Theory and Practice, Eleonore Kofman and Gillian Youngs ed. (New York: Pinter, 1996).

Shapcott, Richard, Justice, Community, and Dialogue in International Relations (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).

Smith, Anthony, "Towards a Global Culture" in Global Culture: Nationalism, Globalization, and Modernity, Mike Featherstone ed. (London: SAGE, 1990), pp. 171-192.

Smith H. Nicolas, Charles Taylor: Mining, Moral, and Modernity (Oxford, UK: Blackwell Publishers Ltd, 2002).

Steffek, Jens, Embedded Liberalism and its Critics: Justifying Global Governance in the American Century (New York: Palgrave Macmillan, 2006).

Strange, Susan, "The Erosion of the State." In Crosscurrents International Relations in the Post-Cold War Era, edited by Mark Charlton. Scarborough, Canada, Thomson Canada Limited, 2002.

Sutch Peter, Ethics, Justice, and International Relations, Constructing an International Community (New York: Routledge, 2001).

Taylor, Charles, "On Identity, Alienation and the Consequences of September 11th," in Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor, Arto Laitinen and Nicholas H. Smith ed. (Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 2002), pp. 165-95.

—, “Democracy, Inclusive and Exclusive,” in Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self, Richard Madsen et al. ed. (Berkeley, California: University of California Press, 2002), pp. 181-194.

—, “In Defense of Positive Freedom,” in Political Thought, Michael Rosen and Jonathon Wolff ed. (Oxford: Oxford University Press, 1999).

—, “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights,” in The East Asian Challenge for Human Rights, Joanne R Bauer and Daniel A. Bell ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), pp. 124-44.

—, “Living with Difference,” in Debating Democracy's Discontent: Essays on American Politics, Law, and Public Philosophy, Anita L. Allen and Milton C. Regan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1998), pp. 212-26.

—, “The Politics of Recognition,” in Philosophical Arguments (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995).

—, “A Most Peculiar Institution,” in World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams, J.E.J. Althon ed. (New York: Cambridge University Press, 1995), pp. 132-55.

—, “To Follow a Rule,” in C. Calhoun, E. Lipuma, and P. Moishe ed., Bourdieu: Critical Perspectives (London: Polity Press, 1993), pp. 35-45.

—, The Ethics of Authenticity (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

—, “The Dialogical Self,” in The Interpretive Turn: Philosophy, Science, and Culture, David R. Hiley, James F. Bohman, and Richard Shusterman ed. (Ithaca: Cornell University Press, 1991), pp. 304-14.

—, “Comments and Replies,” Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy 34 (1991): 237-54.

—, Sources of the Self: The Making of the Modern Identity (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

—, "Hegel’s Ambiguous Legacy for Modern Liberalism," Cardozo Law Review10 (1989): 857-70.

—, Human Agency and Language: Philosophical Papers (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

—, “Atomism,” in Philosophical Papers, volume ii (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

—, “Alternative Future: Legitimacy, Identity and Alienation in Late Twentieth Century Canada,” in Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada, A. Cairns and C. Williams ed. (Toronto: Toronto University Press, 1985), pp. 183-229.

—, “Hegel, History and Politics,” in Liberalism and Its Critics, Michael Sandel ed. (New York: New York University Press, 1984), pp. 177-99.

—, “Political Theory and Practice,” in Social Theory and Political Practice, Christopher Lloyd ed. (Oxford: Clarendon Press, 1983), pp. 61-85.

—, “What’s Wrong with Negative Liberty,” in The Idea of Freedom: Essays in Honour of Isaiah Berlin, Alan Ryan ed. (Oxford: Oxford University Press, 1979), pp. 175-93.

—, “Hegel’s Sittlichkeit and the Crisis of Representative Institutions,” in Philosophy of History and Action, Yirmiahu Yovel ed. (Dordrecht: Reidel, 1978), pp. 133-54.

Thompson, Janna, Taking Responsibility for the Past: Reparation and Historical Injustice (Cambridge: Polity Press, 2002).

Trouillot, Michel-Rolph, “The Perspective of the World: Globalization Then and Now,” in Beyond Dichotomies, Elizabeth Mudimbe-Boyi ed. (Albany: State University of New York Press, 2002).

Varughese, Anil Mathew, “Globalization versus Authenticity?” in Civilizing Globalization: A Survival Guide, Richard Sandbrook ed. (Albany: SUNY Press, 2003), pp. 53-58.

Walker J. B. Rob, Inside/Outside: International Relations as Political Theory (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

—, ed., Contending Sovereignties: Redefining Political Community (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1990).

Walzer, Michael, The Company of Critics: Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century (New York: Basic Books, 1998).

—, Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad (New York: University of Notre Dame Press, 1994).

—, Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality (New York: Basic Books, 1983).

—, Just and Unjust Wars: a Moral Argument with Historical Illustrations (New York: Basic Books, 1977).

Wapner, Pauil, Principled World Politics: The Challenge of Normative International Relations (Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, 2000).

Willett Cynthia ed., Theorizing Multiculturalism: A Guide to the Current Debate (Malden, Mass: Blackwell, 1998).

Williams, Robert, Beyond Liberalism and Communitarianism: Studies in Hegel's Philosophy of Right (Albany: State University of New York Press, 2001).

—, Recognition: Fichte and Hegel on the Other (Albany: State University of New York Press, 1992).

—, Hegel’s Ethics of Recognition (Berkeley: California University Press, 1997).

II. Journals and Periodicals

Adler, Emanuel, “Seizing the Middle Ground: Constructivism in World Politics,” European Journal of International Relations 3 no. 3 (1997): 319–63.

Armstrong, David, “Law, Justice and the Idea of World Society,” International Affairs 75, no. 43 (1999): 547-561.

Ashley, Richard and Walker, R.B.J. “Reading Dissidence/Writing the Discipline: Crisis and the Question of Sovereignty in International Studies,” International Studies Quarterly 34 (1990): 367-416.

—, “Untying the Sovereign State: A Double Reading of the Anarchy Problematic,” Millennium Journal of International Studies 17 (1988): 227-62.

Barber, Benjamin, “Can Democracy Survive Globalization,” Government and Opposition 35, no. 3 (2000): 275-301.

Barry, Christian and Vanlentini, Laura, “Egalitarian Challenges to Global Egalitarianism: A Critique,” Review of International Studies 35 (2009): 45-512.

Bauman, Zygmunt, “A Postmodern Grid of the Worldmap?” Critique & Humanity (2002). This document is available at: www.eurozine.com.

Beck, Ulrich, Wolfgang Bonss and Christoph Lau, “The Theory of Reflexive Modernization: Problematic, Hypotheses and Research Programme,” Theory, Culture and Society 20, no. 2 (2003): 1-33.

—, “Cosmopolitan Society and its Enemy,” Theory, Culture & Society 19, no. 1 (2002).

Benhahib, Seyla, “Democracy and Difference: Reflections on the Metapolitics of Lyotard and Demda,” Journal of Political Philosophy 2, no. 1 (1994): 1-23.

Blum, A. Lawrence, “Recognition, Value, and Equality: A Critique of Charles Taylor’s and Nancy Fraser’s Accounts of Multiculturalism,” Constellations 5, no.1 (March 1980): 73-99.

Stephen G. Brooks and William C. Wohlforth, “American Primacy in Perspective,” Foreign Affairs 81, no. 4 (2002): 20-33.

Brown, Chris, “Tragedy, ‘Tragic Choices’ and Contemporary International Political Theory,” International Relations 21, no. 1 (2007): 5-13.

—, “The House that Chuck Built: Twenty-Five Years of Reading Charles Beitz,” Review of International Studies 31 (2005): 273-74

—, “The Construction of a ‘Realistic Utopia’: John Rawls and International Theory,” Review of International Studies 28, no. 1 (2002): 5-21.

—, “Cultural Diversity and International Political Theory: From the Requirement to ‘Mutual Respect?” Review of International Studies 26 (2000): 199-213.

—, “Turtles all the Way down: Foundationalism, Critical Theory and International Relations,” Millennium Journal of International Studies 23, no. 2 (June 1994): 213-36.

—, “International Engagements: The Politics of North American International Relations Theory,” Political Theory 29, no. 3 (June 2001): 432-48.

—, “Patterns of Dissent and Celebration of Difference: Critical Social Theory and International Relations,” International Studies Quarterly 34 (1999): 269-93.

—, “The Politics of Radical Interdependence: A Rejoinder to Daniel Warner,” Millennium: Journal of International Studies 25, no. 1 (1996): 129-141.

—, “Political Excess and the Limits of Imagination,” Millennium: Journal of International Studies 23, no. 2 (June 1994): 365–75.

Chan, Steve, “On Different Types of International Scholarship,” Journal of Peace Research 39, no. 6 (2002): 747-56.

Connolly, Williams, “Taylor, Foucault, and Otherness” Political Theory 13, no. 3 (August 1985): 365-376.

Cooke, Maeve, “Authenticity and Autonomy: Taylor, Habermas and the Politics of Recognition,” Political Theory 25, no. 2 (April 1997): 258-88.

—, “Realizing the Post-Conventional Self,” Philosophy and Social Criticism, 20, no. 112 (1994): 87-101.

Cox, Robert, “Social Forces, States and World Order: Beyond International Relations,” Millennium: Journal of International Affairs 10, no. 2 (June 1981): 126-55.

—, “Gramsci, Hegemony, and International Relations: An Essay in Method,” Millennium: Journal of International Studies 12, no. 2(June 1983):162-75.

—, “Gramsci, Hegemony, and International Relations: An Essay in Method,” Millennium: Journal of International Studies 12, no. 2 (June 1983): 162-75.

Dallmayr, Fred, “Globalization from Below,” International Politics 36, no. 3 (September 1999): 321-324.

Devetak, Richard, “The Project of Modernity and International Relations Theory,” Millennium Journal of International Studies 24, no. 1 (Spring 1995): 27-49.

—, “Justice Unbound? Globalization, States and Transformation of the Social Bond,” International Affairs 75, no. 3 (July 1999): 483-498.

Doty, Roxanne, “Desires all the Way Down,” Review of International Studies 26, no. 1 (2000): 137-39.

Elshtain, Jean Bethke, “Really Existing Communities,” Review of International Studies 25, issue 1 (January 1999): 141-46.

Evans, Tony and Ayers, Allison, “In the Service of Power: The Global Political Economy of Citizenship and Human Rights,” Citizenship Studies 10, no. 3 (July 2006): 289-308.

—, “International Human Rights Law as Power/Knowledge,” Human Rights Quarterly 27, no. 3 (August 2005): 1046-1068.

Frankenberg, Richard and L. Mani, “Cross-Currents, Cross-Talks,” Cultural Studies 7 (1993): 292-309.

Fraser, Nancy, “Reframing Justice in a Globalizing World,” New Left Review 36 (November-December 2005): 69-88.

—, “Recognition without Ethics?” Theory, Culture and Society 18, no. 2-3 (2001): 21-42.

—, “Rethinking Recognition,” New Left Review 3 (May-June 2000): 107-120.

—, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age,” New Left Review 212 (July/August 1995): 68-93.

Frost, Mervyn, “Tragedy, Ethics and International Relations,” International Relations17, no. 4 (2003): 477–95.

George, Jim George and Campbell, David, “Patterns of Dissent and Celebration of Difference,” International Studies Quarterly 34 (1999): 269-93.

Germy J. Philip, “Paradoxes of the Competition State: The Dynamics of Political Globalization,” Government and Opposition 32, no. 2, (Spring 1997): 270-71.

Gill, Stephan, “Globalization, Market Civilization, and Disciplinary Neo-Liberalism,” in Millennium Journal of International Affairs, 24, no. 3 (1995): 399-423.

Guzzini, Stefano, "A Reconstruction of Constructivism in International Relations," European Journal of International Relations 6, no. 2 (2000):147–82.

Habermas, Jürgen, "Why Europe Needs a Constitution," New Left Review no. 11 (September-October 2001): 5-26.

—, The European Nation-State and the Pressures of Globalization," New Left Review, no. 235 (1999): 46-59.

Hoffman, Mark, "Critical Theory and the Inter-Paradigm Debate," Millennium: Journal of International Studies 16, no. 2 (June 1987): 231-49.

Honneth, Axel, "Recognition or Redistribution? Changing Perspectives on the Moral Order of Society," Theory, Culture and Society 18, no. 2-3 (2001): 43-55.

—, "Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on Theory of Recognition," Political Theory 20, no. 2, (May 1992): 187-201.

Hoover, Jeffrey, "Do the Politics of Difference Need to be Freed of Liberalism," Constellations 8, no. 2 (June 2001): 201-218.

Hunter, Allan, "Globalization from Below: Promises and Perils of the New Internationalism," Social Policy 25, no. 4 (Summer 1995): 6-13.

Hurd, Ian, "Legitimacy and Authority in International Politics," International Organization 53, issue 2 (Spring 1999): 379-408.

Jabri, Vivienne, "Restyling the Subject of Responsibility in International Relations," Millennium Journal of International Studies 27, no. 3 (1998): 591-611.

Kenan, Malik, "Universalism and Difference in Discourses of Race," Review of International Studies 26, no. 5 (December 2000): 155-177.

Kiely, Ray, "United States Hegemony and Globalization: What Role for Theories of Imperialism?" Cambridge Review of International Affairs 19, no. 2 (June 2006): 205-21.

Kieh, George Klay, Africa and New Globalization (Berlington, VT.: Ashgate, 2008).

—, "The Last Refuge of Noble Savage? A Critical Assessment of Post-Development Theory," European Journal of Development Research 11, no. 1 (June 1999): 34-38.

Kolosko, George, "Political Obligation and the Natural Duties of Justice," Philosophy and Public Affairs 23 (1994): 251-70.

Levomaki, Irma, "On Charles Taylor and the Challenge of Modernity," Acta Philosophica Fennica 71 (2002): 133-147.

Levy, Neil, “Charles Taylor on Overcoming Incommensurability” Philosophy and Social Criticism 26, no. 5 (2000): 47-61.

Andrew Linklater, “The Evolving Spheres of International Justice,” International Affairs 75, no. 43 (1999): 473-482.

—, “The Question of Next Stage in International Relations Theory: A Critical-Theoretical Point of View,” Millennium Journal of International Studies 21, no. 1 (March 1992): 77-98.

—, “Men and Citizens in International Relations,” Review of International Studies 7 (1991): 23-37.

Lipschuta D. Ronnie, “Reconstructing World Politics: The Emergence of a Global Civil Society,” Millennium: Journal of International Studies 21, no. 3 (December 1992): 389-420.

Marchand, Marianne, “Different Communities/ / Different Realities / Different Encounters: A Reply to J. Ann Tickner,” International Studies Quarterly 42, no. 1 (March 1998): pp. 199-204.

Min K. Anselm, “From Difference to the Solidarity of the Others,” Philosophy and Social Criticism 31, no. 7, (2005): 823-49.

Morrice, David, “The Liberal-Communitarian Debates in Contemporary Political Philosophy and its Significance for International Relations,” Review of International Studies 26 (2000): 233-51.

Oliver, Kelly, “Beyond Recognition: Witnessing Ethics,” Philosophy Today 44, no.1 (Spring 2000): 31-43.

O’Niell John, “Oh, My Others, There is no Other,” Theory, Culture and Society 18, no. 2-3 (2001): 77-99

Pogge, Thomas, “Priorities of Global Justice,” Metaphilosophy 32, no. 1-2 (January 2001): 6-24.

—, “Rawls on International Justice,” The Philosophical Quarterly 51, no. 203 (April 2001): 246-53.

—, “The International Significance of Human Rights,” The Journal of Ethics 4 (2000): 45-69.

—, “An Institutional Approach to Humanitarian Intervention,” Public Affairs Quarterly 6, no.1 (1992): 89-103.

Presbey M. Gail, “The Struggle for Recognition in the Philosophy of Axel Honneth, Applied to the Current South African Situation and its Call for an African Renaissance,” Philosophy and Social Criticism 29, no. 5 (2003): 537-61.

Reidy, David, “Rawls on International Justice: A Defense,” Political Theory 32, no. 3 (June 2004): 291-319.

Rengger, Nicholas, “Tragedy or Scepticism? Defending the Anti-Pelagian Mind in World Politics,” International Relations, 19, no. 3 (2005): pp. 321–8.

—, “Political Theory and International Relations: Promised Land or Exit from Eden,” International Affairs 46, no. 4 (2000): 755-70.

Risse-Kappen, Thomas, “Let’s Argue! Communicative Action in World Politics,” International Organizations 54, no. 1 (2000): 1–39.

Robinson, Fiona, “Globalizing Care: Ethics, Feminist Theory, and the International Relations,” Alternatives: Social Transformation and Humane Governance 22, no.1 (1997): 122-23.

Rosen, Michael, “Must We Return to Moral Realism?” Inquiry 34 (June 1991): 183-194.

—, “New Dimensions of Security: The Interaction of Globalizing and Localizing Dynamics,” Security Dialogue 25, no. 3 (September 1994): 255-81.

Rosenau, Pauline, “Once again into the Fray: International Relations Confronts the Humanity,” Millennium Journal of International Studies 19, no. 1 (March 1990): 83-110.

Rushton, Simon, “The UN Secretary-General and Norm Entrepreneurship: Boutros Boutros-Ghali and Democracy Promotion,” Global Governance: A Review of Multilateralism and International Organizations 14, issue 1 (January-March 2008): 95-110.

Scholte J. Aart, “The Geography of Collective Identities in a Global Age,” Review of International Political Economy 3, no. 4 (Winter 1990): 577-593.

Schuster, Anke, “Does Liberalism Need Multiculturalism? A Critique of Liberal Multiculturalism”, Essays in Philosophy 7, no.1 (2006).

Scott, Thomas, “Thinking Religious Cultural Pluralism Seriously; The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society,” Millennium: Journal of International Studies 29, no. 3 (2000): 815-841.

Shapcott, Richard, “Cosmopolitan Conversations: Justice, Dialogue and the Cosmopolitan Project,” Global Society 16, no. 3 (2002): 221-43.

Smith, Nick, “Charles Taylor, Strong Hermeneutics and the Politics of Difference,” Radical Philosophy 68 (Autumn 1994): 19-27.

Spencer, Vicki, “Toward an Ontology of Holistic Individualism: Herder’s Theory of Identity, Culture and Community,” History of European Ideas 22, issue. 3 (May 1996): 245-60.

Swanson, Jacinda, “Recognition and Redistribution, Rethinking Cultural and the Economic,” Theory, Culture, and Society 22, no. 4 (2005): 87-118.

Sypnowich, Christine, “Some Disquiets about Difference,” Praxis International 13, no. 2 (July 1993): 81-93.

Taylor, Charles, “Comments of Jürgen Habermas’s From Kant to Hegel and Back Again,” European Journal of Philosophy 7, no. 2 (1999): 158-63.

—, “Globalization and the Future of Canada,” Queen’s Quarterly 105, no. 3 (1998): 331-42.

—, “The Dynamics of Democratic Exclusion,” Journal of Democracy 9, no. 4 (1998): 143-56.

—, “Can Liberalism be Communitarian?” Critical Review: An Interdisciplinary Journal of Politics and Society 8, no.2 (Spring 1994): 257-262.

—, “Reply to Commentators,” Philosophy and Phenomenological Research 54, no. 1 (March 1994): 203-213.

—, “Connolly, Foucault and Truth,” Political Theory 13 (1985): 377-85.

Thomson, Simon, “Is Redistribution a Form of Recognition? Comments on the Fraser-Honneth Debate,” Critical Review of International Social and Political Philosophy 8, no. 1 (March 2005): 85-102.

Zurn F. Christopher, “Identity or Statues: Struggles over Recognition in Fraser, Honneth, and Taylor,” Constellations 10, no. 4 (2003): 519-537.

Alternative Perspectives and Global Concerns (apgc.ca)

AFTAB PUBLICATION

Recognition of National Identity as Justice in International Relations Theory

Dr. Mahmoud Masaeli



This book examines the concept of "national identity recognition as justice" within the framework of international relations theory. The book will explain that without recognizing and respecting cultural and identity differences, which are the basis of justice, equality, and fairness, true justice cannot be achieved on an international level. The book goes on to present a transformative approach that takes care of the limitations that traditional approaches to justice and sovereignty have been facing, integrating recognition of diverse identities as a cornerstone for building inclusive and harmonious international relations.

ISBN: 978-1-7388283-9-5